Pamph
Bible
Comment (O.T.)
H.

NATUR UND CHARAKTER JAHVE'S

NACH DEN VORDEUTERONOMISCHEN QUELLEN

DER BÜCHER GENESIS — KÖNIGE.

LIBRARY
JUN 1 1904
UNIVERSITY OF TORONTO

3 1761 08128332 7

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER LICENTIATENWÜRDE

DER

HOHEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER

KAISER WILHELMS-UNIVERSITÄT STRASSBURG

VORGELEGT VON

CARL HUNNIUS.

STRASSBURG
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI VON J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)
1902.

Vorwort.

„Nachdem in den letzten Jahrzehnten die Hauptarbeit der alttestamentlichen Forschung in der Bewältigung der kritischen Probleme aufgegangen ist, tritt nunmehr, da hier in den wesentlichen Punkten ein Abschluss erreicht ist, an die kommende Generation die Aufgabe heran, auf Grund der gesicherten Ergebnisse dieser Forschungen, den gesammten Stoff der sogenannten biblischen Theologie einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen.“ [1]

Vorliegende Studie will nun auf Grund der als vordeuteronomisch festgestellten Bestandteile der historischen Bücher Genesis bis Könige die Anschauung des alten Israel über seinen Gott Jahve darlegen. Die alten Quellenschriften dieser Bücher eignen sich ganz besonders dazu die Volksanschauung kennen zu lernen, da wir in ihnen, wie mehr und mehr erkannt wird, nicht selbstständige Werke einzelner Autoren haben, sondern in erster Linie Sammlungen der im Volk umlaufenden Erzählungen über seine Vergangenheit. Allerdings schöpfen wir unsere Kenntnis der altisraelitischen Volksanschauungen nicht aus diesen alten Quellenschriften allein, auch die älteren Prophetenschriften geben uns in der Hinsicht viel Material, allein um sicher unterscheiden zu können, was in diesen Volksanschauung ist und was eigene, von der des Volkes abweichende, des Propheten, muss man erst über

---

[1] Aus dem Vorworte von Kraetzschmar's Werk «Die Bundesvorstellung im alten Testament».

die Vorstellungen des Volkes aus den historischen Büchern ein Bild gewonnen haben. Letzteres nun will diese Arbeit geben.

Ich habe mich dabei begnügt, die verschiedenen Gottesvorstellungen, die in dem Bilde Jahve's zusammengeflossen sind, wieder auseinanderzulegen, habe aber meine Untersuchung nicht auf die Frage ausgedehnt, woher nun dem alten Israel diese Vorstellungen gekommen sind, da diese Frage aus dem Gebiet der israelitischen auf das der allgemeinsemitischen Religionsgeschichte herüberführen würde.

Der Gott vom Sinai-Horeb.

Am Sinai-Horeb waren Jahve und Israel miteinander in Beziehung getreten. Jahve offenbarte sich dort zum ersten Mal seinem Volke. Ueber diese Theophanie haben wir in Ex. 19 einen doppelten Bericht, von J. und von E. Nach J. ist der Hergang folgender. Jahve hat dem Mose versprochen, „Am dritten Tage wird Jahve vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai herabsteigen“ (V. 11). Dies Herabsteigen schildert dann V. 18. „Der Sinaiberg stand ganz in Rauch davon, dass Jahve im Feuer auf ihn herabgefahren war. Und sein Rauch stieg auf, wie der Rauch eines Schmelzofens und der ganze Berg erbebte sehr“. Hierzu muss man noch V. 9 nehmen, wo Jahve zu Mose gesagt hatte, „Ich will in dichtem Gewölk zu Dir kommen“.

Die Vorstellung ist bei J. augenscheinlich die: ein dichtes Gewölk zieht heran, lässt sich auf den Gipfel des Sinai nieder, dies Gewölk enthält ein gewaltiges Feuer, das alles, was es erfasst, verzehrt, daher steigt ein starker Rauch vom Berge auf. Dazu erbebt der Berg, doch wohl von einem Getöse. Allerdings wird uns bei J. von einem solchen Getöse nichts berichtet, doch in der parallelen Schilderung bei E. findet es sich; es ist dieser Zug bei J. eben durch den parallelen bei E. verdrängt worden. In diesem Feuer nun ist Jahve auf den Sinai herabgefahren,[1]

---

[1] Im Widerspruch zu V. 18 scheint V. 20 (J.) ein späteres Kommen Jahve's anzunehmen. Dieser Widerspruch schwindet, wenn wir V. 18 zwischen 20 a und b einschieben (cf. Baentsch, S. 175). Dass die ursprüngliche Reihenfolge der Erzählung bei der Ineinanderarbeitung von J. und E. gelitten haben muss, ist von vorn herein wahrscheinlich.

wohl durch das ihn umgebende Gewölk nicht persönlich sichtbar. V. 21 (J.) befiehlt nämlich Jahve dem Mose, es dem Volk zu untersagen, zu Jahve durchzudringen, um ihn zu sehen. Es liegt doch bei dem ganzen Vorstellungskreise, der diese Sinaierzählung beherrscht die Annahme näher, dass das Gewölk, in dem Jahve sich befindet, seinen Anblick dem Volke entzieht, als etwa Terrainfalten des Gebirges oder die allzugrosse Entfernung vom Fusse des Berges bis zu dessen Gipfel.

Bei J. trägt also die Jahveerscheinung auf dem Sinai unverkennbar die Züge eines Gewitters. Doch lassen sich alle Züge der Theophanie durch das Gewitter allein nur schwer erklären. Der Rauch, der vom Berge aufsteigt, lässt sich wohl als durch zündende Blitze verursacht denken, näher aber liegt doch die Vorstellung eines dort dauernd brennenden Feuers.

Ein etwas anderes Bild gewinnen wir von der Horebtheophanie bei E. V. 16 und 17 heisst es: „Am dritten Tage, als es Morgen wurde, begann es zu donnern und zu blitzen und eine schwere Wolke war auf dem Berge und der Schall eines sehr starken Widderhornes und das ganze Volk, das im Lager war, erzitterte. Und Mose führte das Volk Gott entgegen, aus dem Lager und sie stellten sich am Fusse des Berges auf". Ganz ähnlich ist die Schilderung die E. 20, 18 giebt, „Und das Volk nahm wahr den Donner und die Blitze und den Schall des Widderhornes". Dass Gott sich in diesem Wolkendunkel befand, wird 20, 21 nochmals hervorgehoben. Bei E. ist also der Gewittercharakter der Theophanie noch deutlicher gekennzeichnet als bei J. Dagegen ist das Moment des ständig brennenden Feuers nicht hervorgehoben. Und dann noch eins, es wird bei E. nicht gesagt, dass das Gewitter heranzieht, dass Jahve auf den Berg herabsteigt, sondern Jahve ist ohne zu kommen, schon da. Doch das könnte Zufall sein. Dahinzielende Aeusserungen E.'s könnten durch die ähnlich lautenden des J. verdrängt worden sein, die uns jetzt allein noch vorliegen. Wir müssen daher, um das zu eruieren, weiteres Material heranziehen.

Ex. 3, 1 wird der Horeb von E. schon der Gottesberg genannt, also scheint E. von der Vorstellung auszugehen, dass Elohim schon vor den Ereignissen, E. 19 zum Horeb in Beziehung stand. Ex. 33, 1 (J. E.) erhält Moses den Befehl, das Volk vom

Berge wegzuführen. Baentsch (S. 275) betont mit Recht, dass das nach J. nur die selbstverständliche Voraussetzung ist, um Israel in das gelobte Land zu führen. Jahve ist seinem Volke gnädig gesinnt, als er den Befehl giebt. (Cf. 1b und 3a). Augenscheinlich weiss J. nichts von der Episode mit dem goldenen Kalbe (s. S. 8). Nach E. aber ist der anbefohlene Aufbruch die Strafe für die Anfertigung des goldenen Kalbes (Cf. 33, 5 und 6). Durch den Aufbruch musste sich das Volk von seinem Gotte trennen, der am Horeb zurückblieb.

Diese Vorstellungen zeigen deutlich, dass E. sich Elohim als ständig am Horeb wohnend dachte. Wohl ist auch E.'s Gott durchaus Gewittergott, aber ausserdem ist er der Berggott vom Horeb, der dort seinen ständigen Wohnsitz hat, während bei J. der Gewittergott in keinem dauernden Verhältnis zum Sinai steht, sondern nur zwecks Bundesschliessung mit seinem Volke auf den Sinai herabgestiegen ist.

Ich glaube, wenn man von diesem Gesichtspunkte ausgeht, kann man auch in das heillos verworrene Capitel Ex. 33 wenigstens teilweise Licht bringen. Nach E. ist der Gang der Handlung etwa folgender. Elohim empört über die Abgötterei mit dem goldenen Kalbe, befiehlt dem Volke zur Strafe, sich vom Berge zu entfernen (V. 1). Das Volk gerät darob in Verzweiflung, das weckt das Mitleid Elohims, sein Grimm legt sich etwas, er befiehlt dem Volke, seinen Schmuck abzulegen, das heisst, in demütiger Trauer zu harren, während er es sich überlegen wolle, was er für das Volk thun könne (V. 5). Dieser Aufforderung kommt Israel nach (V. 6). Darauf folgt gänzlich unvermittelt (V. 7—11) eine Schilderung, auch aus der Feder von E., wie Mose das Offenbarungszelt in einiger Entfernung vom Lager aufschlug und wie sich ihm Gott dort offenbarte und ihm Weisungen erteilte. Baentsch (S. 274f.) Holzinger (Ex. S. 110), Kraetzschmar (S. 82 f.) haben nun dargelegt, dass die Erzählung vom Offenbarungszelt einer jüngeren Schicht von E. angehören müsse und dass ursprünglich hier bei E. nicht vom Offenbarungszelt, sondern von der Lade die Rede gewesen sei. Wie kommt nun E. dazu; in diesem Zusammenhange von der Lade und den durch sie vermittelten Offenbarungen Gottes zu sprechen? Der Zusammenhang kann meiner Ansicht nach nur der gewesen sein, die Lade sollte

dem wegziehenden Volke Jahve's fernere Gegenwart verbürgen. Wie konnte sie das? Wir haben gesehen, dass bei E. Jahve in fester Beziehung zum Horeb steht, nicht erst zum Berge kommt, sondern dort schon wohnt. Musste Israel nun vom Berge wegziehen, was konnte dem noch unentwickelten, naiven Denken des Volkes sinnfälliger auch die fernere Gegenwart des Berggottes bezeugen, als wenn es in seiner Mitte ein Stück des heiligen Berges mit sich führte. Ich wage daher die Vermutung auszusprechen, dass die Lade ein Stück oder Stücke vom Horeb enthielt. Bei dieser Annahme lässt sich auch viel leichter die Entstehung der bei Dt. und den späteren uns entgegentretenden Anschauungen, die Lade habe zwei Steintafeln enthalten, erklären, als bei der neuerdings vielfach ausgesprochenen Ansicht, die Lade sei ursprünglich Jahve's Thronsessel gewesen.[1]

Bei J. ist der Befehl zum Aufbruche vom Berge (V. 1) keine Strafe, bedeutet er doch, wie ich schon oben betont habe, nicht die Trennung von Jahve. Jahve wohnt ja nicht auf dem Sinai, weilt nur vorübergehend auf ihm, kann ihn jeden Moment verlassen, um mit seinem Volke zu ziehen.[2] Daher wendet sich Mose auch nach Eröffnung des Befehls vertrauensvoll an Jahve, dessen gnädige Gesinnung er voraussetzt und fragt ihn, welches seine Pläne seien (V. 12-13). Jahve versichert ihn, dass sein Angesicht (פָּנִים) mit ihm ziehen werde (V. 14). Mit diesen Worten kann nach J. Jahve nur eine Zusage gegeben haben. Diese Auffassung ist die sprachlich nächstliegendste (Cf. Gesenius-Buhl, S. 687) und findet auch ihre religionsgeschichtliche Bestätigung für die alte Zeit in dem Namen Pniel; wusste die Sage, die sich an diesen Cultort knüpfte, doch von einer höchstpersönlichen Erscheinung

---

[1] Neben der Anschauung, dass Jahve in der Lade mit seinem Volke zieht, findet sich übrigens in einer andern Schicht von E. die Anschauung, dass Jahve statt seiner, seinen Mal'ach sendet (Ex. 23, 20 u. 21 dann aufgenommen von R. j. e. in Ex. 23, 2 und von Dt. in Ex. 23, 23 u. a. a. O.).

[2] Ich kann aus dem Grunde auch nicht wie Baentsch es thut, Teile aus V. 4, wo vom Kummer des Volkes über diesen Befehl Jahve's die Rede ist, J. zusprechen, sondern muss mich in diesem Punkte Holzinger anschliessen, der den Vers auf E. und einen späteren Redactor verteilt.

des Gottes des Ortes zu erzählen. Schliesslich zeigen auch die Verse 18 und 20—23, dass J. unter dem Angesichte Jahve's Jahve persönlich verstanden hat (Cf. S. 16). V. 15—17 sind dann spätere Wucherungen, um die Auffassung J.'s mit der E.'s auszugleichen. Bei J. also hat der Gedanke, dass Jahve sich vom Sinai entfernt, keine Schwierigkeiten, Jahve ist nicht dauernd mit ihm verknüpft.

Die Sinai-Horeberzählungen von J. und E. zeigen uns gemeinsam Jahve-Elohim als Gewittergott. Bei J. scheint jedoch das Feuer, in dem Jahve weilt, auch getrennt vom Gewitter gedacht zu sein, während bei E. Elohim ausserdem noch Berggott des Horeb ist.

Wir haben nun noch eine ganze Reihe von Schilderungen der Erscheinung Jahve's, die lebhaft ans Gewitter erinnern. Jahve zieht vor Israel her, des Tages in einer Wolkensäule und Nachts in einer Feuersäule (Ex. 13, 21 J.). Wolke und Feuer, da ist doch der Gedanke an eine Theophanie im Gewitter der nächstliegendste. In einer Wolke senkt sich Gott zur Thüre des Offenbarungszeltes herab, wenn er mit Mose oder sonst jemand reden will (Ex. 33, 9 E.; Num. 11, 25 und 12, 5 E.; Dt. 31, 15 E. und 1. Reg. 8, 10) und wenn die Wolkensäule sich vom Zelt erhebt, so entfernt sich Gott von demselben (Num. 12, 9 und 10 E.).

In der Theophanie, die uns Jud. 5, 4. 5 geschildert wird, tritt die Gewitternatur Jahve's deutlich zu Tage,[1] „Jahve, bei deinem Ausziehen von Seir, bei deinem Einherschreiten vom Gefilde Edom's her, bebte die Erde, wankte der Himmel und die Wolken tropften von Wasser, die Berge schwankten vor Jahve.“ Es ist die naturgetreueste Schilderung des Gewitters, wie wir sie uns lebendiger gar nicht wünschen können. Charakteristisch für diese Schilderung ist auch die Anschauung, dass Jahve von einem bestimmten Wohnsitze aufbricht. Hier gilt als derselbe das Gebirge Seir im Gebiete Edom's. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die zu-

---

[1] Volck, Sellin, Bertheau, Bachmann behaupten auf Grund des corrumpirten Textes von 5 b, dass V. 4 u. 5 von der mosaischen Sinaioffenbarung handeln, doch ist diese Auffassung neuerdings genügend widerlegt worden (vgl. Nowack, S. 43 f.).

erst von Smend ausgesprochene Vermutung richtig ist, wonach der Berg der Bundesschliessung zwischen Jahve und Israel ursprünglich im Gebirge Seir lag und erst später mehr in den Süden dislocirt wurde. Es tritt uns hier in Jud. 5, 4 und 5, also dieselbe Anschauung entgegen, die sich in dem Berichte E.'s über die Theophanie am Horeb zeigte. Das Deboralied ist nun ebenso wie E. in Nordisrael entstanden, es ist daher sehr natürlich, dass uns in demselben die gleichen Anschauungen entgegentreten, wie bei E.

1. Sam. 14, 15 wird uns erzählt, wie die Erde erbebte, als Jahve in den Kampf zu Gunsten seines Volkes eingriff. Es tritt also hier ein ganz ähnlicher Zug hervor, wie Jud. 5, 4 beim Herannahen Jahve's.[1]

2. Sam. 5, 24 spricht Jahve zu David: „Wenn du hören wirst, das Geräusch seines[2] Schrittes in den Wipfeln der Bakabäume, dann beeile dich, denn dann ist Jahve ausgezogen." Auch hier tritt uns ganz augenscheinlich die Vorstellung entgegen, dass Jahve im Gewitter naht. Wenn David den, dem Gewitter vorangehenden, Sturmwind durch die Bäume rauschen hört, dann weiss er, dass Jahve aufgebrochen ist. So spürt auch Elia beim Losbrechen des Unwetters die Nähe seines Gottes, Jahve's Geist kommt über ihn (1. Reg. 18, 45 und 46).[3]

---

[1] Jud. 5, 4 wird vom Beben der Erde der Ausdruck רעש gebraucht, 1. Sam. 14, 15 רגז, beide Wurzeln sind lautlich verwandt.

[2] Ich vocalisire in V. 24 צַעֲרָה da das Wort hier determinirt sein muss. Auch findet sich das Femininum צְעָרָה nur 1. 1. Chr. 14, 15, welche Stelle wohl eben auf der falschen Lesung von 2. Sam. 5, 24 beruht. Dass Jahve von sich in der 3. Person spricht, ist keine sprachliche Seltenheit, findet es sich doch gleich hier im selben Verse. Jahve sagt: «Dann ist Jahve ausgezogen» (Cf. auch 1. Reg. 19, 11). Man muss nämlich nicht vergessen, dass der Priester, resp. Prophet in Jahve's Namen spricht.

[3] Stark sinnlich, wird noch Jahve's Geist als Sturmwind aufgefasst in der Vorstellung, dass wenn Jahve's Geist einen erfasst, er ihn über Berg und Thal davonträgt, und irgendwo hinschleudert (1. Reg. 18, 12 u. 2. Reg. 2, 16). Vergeistigter ist schon die Vorstellung, dass, wenn Jahve's Geist über einen kommt, der betreffende in maasslosen Zorn gerät. Berserkerwut erfasst ihn und er stürzt in den Kampf (Jud. 3, 10; 6, 34; 13, 25; 14, 6 u. 19; 15, 14, 1. Sam. 11, 6). Noch ein Schritt weiter in der Entwicklung steht die Anschauung, dass die pro-

Gerne würde ich hier noch den Psalm II Sam. 22 (Ps. 18) heranziehen, denn die Verse 8—16 schildern in grossartiger Weise Jahve's Theophanie im Gewitter, allein seine Entstehungszeit weist ihn wohl in die nachdeuteronomische Periode.[1]

Gegen die alte Anschauung, dass Jahve im Gewitter einherfährt, will die Schilderung der Theophanie 1. Reg. 19, 11 protestieren. Es wird mit Betonung hervorgehoben, dass Jahve nicht im Sturm, noch im Erdbeben, noch im Feuer sich befindet, trotzdem weiss dieselbe Quelle zu berichten, wie Jahve seinen treuen Knecht Elia im Gewitter zu sich nimmt. In der Windsbraut, im Feuerwagen bespannt mit Feuerrossen, fährt Jahve herab, um seinen Propheten abzuholen (2. Reg. 2, 1 und 11).[2] Auch den Elisa umgiebt Jahve zum Schutz mit Feuerwagen und Feuerrossen (2. Reg. 6, 17).

Nahte Jahve im Gewitter, thronte er in dem heranziehenden Wolkendunkel, aus dem als Zeichen seiner Anwesenheit die vernichtenden Blitze hervorzuckten, so lag der Gedanke nahe, dass das Feuer, das sich in den Gewitterwolken barg, Jahve's eigentliches Element sei, dass Jahve daher nicht nur im Feuer der Wetterwolke, sondern überhaupt im Feuer zu erscheinen liebe.[3]

---

phetische Verzückung und Raserei durch den Geist Jahve's bewirkt werde (1. Sam. 10, 6 u. 10; 19, 20 f.). Damit verwandt war die Vorstellung, dass auch Geisteskranke von Jahve's Geist besessen seien (1. Sam. 16, 14, cf. dazu 2. Reg. 9, 11).

[1] Allerdings hält B a e t h g e n den Psalm noch im Wesentlichen für davidisch, doch geht D u h m mit seiner Entstehungszeit bis zur Makkabäerzeit herunter. L ö h r hält die Gewittertheophanie V. 8—16 für einen Einschub, was mir sehr plausibel scheint, denn die Verse unterbrechen entschieden den Zusammenhang zwischen V. 7 und 17, die sich eng aneinander schliessen. Sind aber die V. 8—16 ein selbständiges Gedicht, so möchte ich sie für älter als den übrigen Psalm halten.

[2] Bezeichnend ist es, dass auch in dieser aus Nordisrael stammenden Erzählung Jahve als am Berge der Bundesschliessung wohnend gedacht wird.

[3] Natürlich braucht die Vorstellung vom Feuergott sich nicht direct aus der vom Gewittergott entwickelt zu haben, sie könnte auch

Wir haben diese Vorstellung in der Sinaitheophanie bei J. schon angedeutet gefunden. Es giebt jedoch eine Reihe von Stellen, wo die Erscheinung Jahve's im Feuer, das nicht aus der Wetterwolke stammt, uns deutlich geschildert wird.

Gen. 15, 17[1] (J.) wird das Erscheinen Jahve's, der als einer des Bundescontrahenten zwischen den Opferstücken hindurchzugehen hat, in folgender Weise beschrieben: „Und siehe, ein rauchender Backtopf und ein Feuerglanz,[2] welcher zwischen diesen Stücken hindurchging."

Ex. 3, 2 (J.) erscheint Jahve[3] dem Mose in einer Feuer-

---

ihre eigene Wurzel haben. Wenn dem so sein sollte, so sind jedenfalls die Vorstellungen vom Gewitter- und Feuergott bei Jahve sehr früh zusammengeflossen.

[1] Gunkel hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die Schilderung der Jahveerscheinung in Gen. 15 nicht in den Tenor der übrigen Patriarchenerzählungen passt. Sie hat ihre Analogien in Ex. 3, 2; 13, 21; 19, 18; 20, 18 und ist daher zu diesen zu ziehen. In den Vätergeschichten steht sie ganz vereinzelt da.

[2] Uebrigens heisst es hier לַפִּיד אֵשׁ derselbe Ausdruck, der Ex. 20, 18 vom Blitz gebraucht wird.

[3] Nicht Jahve, sondern der Mal'ach Jahve's heisst es eigentlich an dieser Stelle. Es ist eine längst erkannte Thatsache (Cf. Gunkel, Gen. S. 170 f.), dass an sehr vielen Stellen der älteren alttestamentlichen Schriften von einer späteren Zeit, die sich scheute, von einem so häufigen, unmittelbaren Eingreifen Jahve's zu reden, an Stelle Jahve's der Bote Jahve's gesetzt worden ist. Da diese Umänderung aber nicht consequent durchgeführt worden ist, so lässt sich noch an den meisten Stellen diese Correctur durch spätere Hand erkennen. So auch hier. Obgleich nach V. 2, wie gesagt, nicht Jahve selbst, sondern nur sein Mal'ach in dem feurigen Busche weilt, so spricht doch sowohl bei J. als bei E. im ferneren Verlaufe der Gott der Väter Jahve selbst aus dem Busch (vgl. V. 6 E. u. V. 7 J.). Diese Thatsache, dass, wo nur von einer Erscheinung des Boten Jahve's die Rede ist, plötzlich Jahve selbst als persönlich anwesend vorausgesetzt wird, findet sich in den alttestamentlichen Schriften sehr häufig. Alle die Fälle hier anzuführen, lohnt sich nicht, da die meisten derselben im ferneren Verlauf dieser Arbeit noch zur Sprache kommen werden. Jedenfalls lässt sich aber diese Erscheinung nicht durch die Annahme erklären, dass das alte Israel die Mal'achim Jahve's als eine Art Emanation Jahve's angesehen habe, so dass Jahve in seinem Mal'achim als stets gegenwärtig gedacht worden sei. Denn das alte Israel dachte sich die göttlichen Boten und Diener Jahve's durchaus als selbständige Persönlichkeiten,

flamme, welche mitten aus dem Busche emporlodert. Allerdings spielen in diese Jahveerscheinungen noch andere Vorstellungen mit hinein. Vielleicht wohnte ursprünglich der Gott nicht sowohl in der Flamme als im Busch, worauf Dt. 33, 16 hinzuweisen scheint, und die Flamme ist dann erst etwas secundäres in Ex. 3 (vgl. unten S. 45 f.). Jedenfalls aber verrät sich, so wie uns die Erzählung jetzt vorliegt, die Anwesenheit der Gottheit durch die Flamme.

Jud. 13, 20 fährt der Mal'ach Jahve's sobald das Opfer angezündet ist, und die Flamme auflodert, in derselben empor.[1]

Wie lebhaft die Vorstellung war, dass Jahve's eigentliches Element das Feuer sei, das zeigt sich, glaube ich auch, an einer kleinen Veränderung, die in der alten Sage vom Untergang der gottlosen Städte Sodom und Gomorra[2] vorgenommen zu sein scheint, als dieselbe auf Jahve bezogen wurde. Ueber die Zer-

---

das zeigen uns Schilderungen wie Hi. 1, 6—12; 2, 1—7; 1. Reg. 22, 19—22, vor allem aber Ex. 33, 2 u. 3 b (R. j. e.), wo aufs deutlichste zwischen Jahve's Anwesenheit und der seines Mal'ach unterschieden wird. Auch Ex. 23, 20 u. 21 (E.) deutet auf diesen Unterschied hin, Jahve teilt Israel mit, dass er seinen Mal'ach vor ihm hersenden werde, macht aber das Volk darauf aufmerksam, dass es mit diesem Mal'ach eine eigene Bewandtnis habe, dass er besonders fürchterlich sei, weil Jahve seinen Namen in ihn gelegt hat. Das also war eine Ausnahmeerscheinung.

[1] Auch hier ist einst von Jahve selbst, nicht von seinem Mal'ach die Rede gewesen (vgl. Anm. 1). Ursprünglich fuhr Jahve selbst in der Lohe empor (vgl. V. 22 u. 23).

[2] Bekanntlich sind viele der israelitischen Sagen nicht auf dem Boden des Jahvismus entstanden, sondern Israel hat sie von den Nachbarn übernommen, wobei Jahve in den Erzählungen an den Platz anderer Gottheiten trat. So auch in der Sage vom Untergang Sodoms und Gomorras. Wie spät wenigstens in einigen Kreisen Israels Jahve speciell in dieser Erzählung eine andere Gottheit verdrängt zu haben scheint, das kann man, wie ich glaube, aus Am. 4, 11 erschliessen. Amos lässt Jahve sprechen: «Ich werde bei euch das oberste zu unterst kehren, wie das oberste zu unterst kehrte Elohim zu Sodom und Gomorra». Unter Elohim hat hier Amos wohl nicht Jahve verstanden, denn erstens wäre es sehr auffallend, wenn der Prophet im selben Satze Jahve sich erst mit ich und dann mit Elohim bezeichnen liesse, und zweitens gebraucht Amos sonst nirgends Elohim zur Bezeichnung Jahve's.

störung der Städte haben wir nämlich in Gen. 19 einen doppelten Bericht. V. 24 heisst es, dass Jahve Schwefel und Feuer auf die Städte regnen liess, V. 25 dagegen, dass der El [1] die Städte umkehrte (הָפַךְ). Dieser doppelte Bericht erweckt den Eindruck, dass die eine oder die andere Schilderung nachträglich hinzugefügt ist, zumal da sie nicht zusammenpassen (vgl. Holzinger, Gen. S. 156). Nun ist הָפַךְ Terminus technicus für die Zerstörung Sodoms und Gomorras, überall wird dieselbe mit diesem Ausdruck bezeichnet (Cf. Gen. 19, 21 Jes. 1, 7; 13, 19; Jer. 49, 18; 50, 40; Am. 4, 11; Thr. 4, 6), während auf die Zerstörung auch durch den Feuer- und Schwefelregen nur Dt. 29, 22 angespielt wird. — Dem Verfasser letzterer Stelle lag augenscheinlich schon die jetzige Redaction von Gen. 19, 24 f. vor. Ich nehme daher an, dass V. 25 die ursprüngliche Schilderung enthält. V. 25 schildert nun das Werk des El, V. 24 das Jahve's; da liegt der Schluss nahe, dass als Jahve an die Stelle jenes andern El's trat, der Modus des bisherigen Strafgerichtes nicht mehr zu passen schien. Es wurde daher, da der Zug vom Erdbeben sich doch schon zu fest eingeprägt hatte, wenigstens hinzugefügt, dass Jahve ausserdem noch das Feuer als Vernichtungsmittel angewandt hätte. [2]

---

[1] Wenn man V. 24 streicht, so fehlt das Subject für V. 25. Ich vermute, dass es in dem הָאֵל steckt, das als V. 24 hinzugefügt wurde, als Demonstrativpronomen gefasst und daher hinter הֶעָרִים gestellt wurde. Wie jung übrigens der Einschub V. 24 ist, zeigt V. 21. V. 21 setzt allein V. 25 voraus und doch gehört V. 21 nicht zur ursprünglichen Erzählung, sondern ist auch schon ein Einschub (Cf. Gunkel, S. 188 f.).

[2] Zu den וַיהוָה הִמְטִיר גָּפְרִית וָאֵשׁ מֵאֵת יהוה hat dann eine spätere Zeit, bei der diese Ausdrucksweise Anstoss erregte, als erklärende Glosse מִן־הַשָּׁמָיִם hinzugefügt. Diese Phrase wird auch in der, zu den jüngsten Bestandteilen der Königsbücher gehörenden Erzählung 2. Reg. 1 in V. 10 und 12 gebraucht. Dagegen scheint aber: אֵשׁ מֵאֵת יהוה eine sehr altertümliche Phrase zu sein, die sich nur an wenigen Stellen findet, ausser Gen. 19, 24 noch Num. 16, 35 und 1. Reg. 18, 38 (nach LXX und Targum). Auch dieser Ausdruck weist auf Jahve's Feuernatur hin.

Der Charakter des Gewitter- und Feuergottes vom Sinai-Horeb.

War Jahve's Element das Feuer, vor allem das, das die Gewitterwolke barg, so folgte daraus notwendigerweise die Anschauung, dass Jahve's unmittelbare Nähe für den Menschen unerträglich sei. Wie der Blitz dem Menschen, dem er zu nahe kommt, töten muss, so auch Jahve; wie der Blitz das Auge des Menschen blendet, so kann der Mensch auch Jahve nicht anschauen, wie der Donner den Menschen mit Furcht erfüllt, so auch Jahve's Stimme. Belege für diese Anschauung finden sich reichlich.

Als Mose erfährt, wer es ist, der aus dem brennenden Busch zu ihm spricht, da verhüllt er sein Angesicht, denn er fürchtet sich auf den Gott zu blicken (Ex. 3, 6 E.). Ex. 19, 21 (J.) befiehlt Jahve dem Mose herabzusteigen und dem Volke einzuschärfen, dass es nicht versuche, zu Jahve durchzubrechen um ihn zu sehen, da infolgedessen eine Menge von ihm umkommen würde. Dieser Vers geht augenscheinlich von der Anschauung aus, dass diese Vernichtung der Ungehorsamen unmittelbar von Jahve vollzogen werden würde, während uns in Ex. 19, 13a (E.)[1] eine andere augenscheinlich jüngere Auffassung entgegentritt. Auch hier ist das Betreten des heiligen Berges, auf dem die Gottheit weilt, verboten, aber wer dieses Verbot nicht beachtet, wird nicht unmittelbar von der Gottheit dahingerafft, sondern soll zum Tode verurteilt und gesteinigt werden.

Ex. 19, 20 (E.) findet sich die weiter in den Sinai-Horeb-geschichten nicht ausgesprochene Anschauung, dass auch Jahve's

[1] Baentsch rechnet Ex. 19, 11—13a zu J., meiner Ansicht nach gehören die Verse inhaltlich E. an. Denn V. 11 wird auf die dreitägige Vorbereitungszeit angespielt, von der, wie Baentsch selbst zugiebt, sonst nur bei E. die Rede ist, ferner wird V. 12 dem Berge eine ganz besondere Heiligkeit beigemessen, was ja auch auf E. weist, schliesslich widerspricht die Anschauung von V. 13 oder von V. 21, der sicher J. angehört. Allerdings müssen die Verse von R. j. e. redigirt worden sein, wie das Wort סִינַי in V. 11 beweist. (vgl. Holzinger, Ex., S. 64).

Stimme — der Donner — für den Menschen unerträglich zu hören sei.[1]

Dass Jahve's Nähe grosse Gefahren mit sich bringt, ergiebt sich auch aus Ex. 33, 5 (E.). Jahve hat sich geweigert, mit seinem Volk zu ziehen, er thut dies aus Zorn, erklärt aber, dass dabei auch die Rücksicht auf das Volk mitspiele: „Ihr seid ein steifnackiges Volk, wenn ich auch nur einen Augenblick in eurer Mitte heraufzöge, würde ich euch vernichten." Jahve meint, das Volk wird die nötigen Vorsichtsmassregeln nicht einhalten, da es Jahve nicht genügend scheut, und Jahve wird sich dann gezwungen sehen, vielleicht gegen seinen Willen, das Volk zu vernichten.

Höchst charakteristisch ist Ex. 33, 20—23 (J.).[2] Mose hat begehrt, Jahve's Angesicht zu schauen, Jahve möchte seinem treuen Diener nicht gern eine Bitte abschlagen, aber die Erfüllung dieses Wunsches ist nicht möglich. Jahve spricht: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn ein Mensch, der mich sieht, bleibt nicht am Leben." Aber was irgend möglich ist, will Jahve thun, daher fährt er fort: „Siehe, hier ist ein Platz auf dem Felsen, da magst du dich hinstellen, dann werde ich, wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, dich in die Felsspalte stellen und meine Hand über dich decken, bis dass ich vorübergezogen bin, dann werde ich meine Hand wegnehmen und du, kannst meine Rückseite sehen, aber mein Angesicht kann nicht gesehen werden." Jahve's Rückseite ist wohl in die Wetterwolke gehüllt, daher

---

[1] Dt. 5, 22 ist wohl von Ex. 20, 19 abhängig.

[2] Ich rechne mit Baentsch V. 18 und 20—23 zu J. gegen Holzinger, der sie R. j. e. zuteilt, denn diese Verse stehen erstens in allzu enger Beziehung zu V. 14, der allseitig J. zugesprochen wird. V. 14 hat Jahve erklärt: «Mein Angesicht wird mit euch gehen.» Nun bittet ihn Mose darum, sein Angesicht ihm zu zeigen (V. 18 ist, wie aus V. 20 hervorgeht, besser פָּנֶיךָ statt כְּבֹדֶךָ zu lesen, jedenfalls ist כְּבֹדֶךָ hier synonym mit פָּנֶיךָ; vgl. übrigens Baentsch S. 279). Zweitens, und das ist für mich das entscheidenste, haben V. 18 und 20—23 unter dem Angesicht Jahve's Jahve persönlich verstanden, während die R. j. e. angehörenden Verse 15—17, um J. und E. auszugleichen, dem Angesicht Jahve's eine andere Deutung beigelegt haben (vgl. oben S. 8).

kann ein menschliches Auge ihren Anblick ertragen. — In dieser Erzählung tritt doch klar und deutlich die Anschauung zu Tage, dass Jahve's Anblick für den Menschen einfach physisch unmöglich ist. Ethische Momente kommen hier noch gar nicht in Betracht.

Da Jahve als in der Lade wohnend gedacht wurde (Num. 10, 35 und 36; 1. Sam. 4, 7; 6, 20; 2. Sam. 6, 16) so galt ihre Nähe in ähnlicher Weise für verderbenbringend. Als sich die Leute von Beth-Semes in unehrerbietiger Neugier der Lade allzusehr nähern, um sie zu besehen, da erschlägt Jahve 70 von ihnen.[1] Entsetzen erfasst darob die Bevölkerung, die Leute sprechen: „wer vermag zu stehen vor Jahve, diesem heiligen[2] Gott" und trachten danach, die Lade aus ihrem Gebiete zu entfernen (1. Sam. 6, 19—21). Aehnliches wird uns 2. Sam. 6, 6 und 7 berichtet. Als David die Lade nach Jerusalem transportiren lässt, nehmen die Rinder, die den Wagen mit der Lade ziehen, reissaus,[3] da greift Ussa nach der Lade, um sie vor dem Umfallen zu bewahren, darob entbrennt Jahve's Zorn und er erschlägt den Ussa. Infolgedessen scheint auch dem David die Lade so gefährlich, dass es bis auf weiteres von seinem Plan, sie in seine Burg nach Jerusalem zu bringen, absteht.

In etwas abgeblasster Gestalt liegt diese Vorstellung von der Lebensgefahr, die die Nähe Jahve's für den Menschen mit sich bringt, in den Erzählungen von den Gotteserscheinungen Jud. 6 und 13 vor. Als Gideon durch die auflodernde Flamme dessen inne wird, dass Jahve vor ihm steht, da erfasst ihn Todesangst: und er ruft aus: „Weh mir Herr Jahve, denn ich habe Jahve[4] von Angesicht zu Angesicht gesehen". Doch Jahve erwidert ihm: „Heil dir, fürchte dich nicht, du sollst nicht sterben" (Jud. 6, 22 u.

[1] Eine spätere Glosse fügt zu den 70 noch 50000 dazu.

[2] Der Begriff heilig קָדוֹשׁ hat auch hier noch keinen ethischen Gehalt, sondern bedeutet nur das Gegenteil von profan, etwa unnahbar, unzugänglich.

[3] Oder stolpern, die Bedeutung von שׁמט ist unsicher.

[4] Auch hier ist wieder von einem späteren statt Jahve's der Mal'ach Jahve's eingesetzt worden; dass das nicht ursprünglich ist, zeigt der ganze Zusammenhang, gleich im folgenden Verse redet Jahve selbst.

23). Hier steht es also in Jahve's Belieben, ob der, der sein Angesicht schaut, stirbt oder nicht, anders wie Ex. 33, 20—23. Dieselbe Vorstellung herrscht bei der Theophanie, die Manoah und seinem Weibe zuteil wird. Als Manoah die Ueberzeugung gewinnt, dass es Jahve war, der vor ihm gestanden, spricht er zu seinem Weibe: „Wir müssen sicher sterben, da wir Elohim gesehen." Doch sein Weib beruhigt ihn mit dem Hinweis darauf, das Jahve offenbar nicht die Absicht gehabt hat, sie zu töten (V. 22 u. 23). Immerhin ist ihnen der Anblick der Gottheit etwas Furchtbares, was sich auch in den Worten zeigt, mit denen das Weib des Manoah ihrem Gatten den Mann schildert, mit dem sie die Unterredung gehabt hat: „Sein Aussehen war wie das Aussehen eines Mal'ach Elohims, überaus furchtbar."

In noch abgeschwächterer Form liegt die Vorstellung von der Furcht vor der Nähe der Gottheit in Gen. 28, 17 (E.) vor. Als Jakob erwacht, spricht er: „Wie fürchterlich ist dieser Ort, denn fürwahr er ist Elohims Wohnstätte." Aber, wenn diese Vorstellung den Jakob auch einen gewissen Schreck einflösst, so scheint er doch nicht gerade für sein Leben zu fürchten.

Gegen die hier dargelegte Auffassung von der Furchtbarkeit der Nähe der Gottheit spricht nicht 1. Sam. 29, 9 wo König Achis dem David, der sich zu ihm geflüchtet hat, sagt er sei ihm willkommen, wie ein Mal'ach Elohims. Achis will damit nur sagen, er hoffe, dass der berühmte Kriegsmann ihm dieselben Dienste leisten werde, wie sonst nur die Götter, die ihren Verehrern in der Schlacht zu Hilfe eilen. Im Kampfe dachte sich das alte Israel Jahve gegenwärtig, doch wurde seine Gegenwart nur den Feinden Israels verderblich, wenn Israel sich, seinerseits gehörig auf das Nahen Jahve's vorbereitet hatte (Cf. übrigens unten S. 27 f.).

Aus dieser Anschauung nun, dass Jahve nicht nur seinen und Israels Feinden furchtbar sei, sondern ohne Ansehn der Person überhaupt jeden, der ihm zu nahe komme, zum Verderben gereichen könne, entwickelte sich die Vorstellung, dass Jahve jähzorniger und heftiger Gemütsart sei, in seinem Thun und Lassen ganz unberechenbar. Da das alte Israel ein böses Princip,

das dem Volksgott gegenüber stand, nicht kannte, so wurde naturgemäss alles, was Israel widerfuhr, sowohl das Gute wie das Schlimme auf Jahve zurückgeführt. Charakteristisch ist aber, dass Israel, wie auch der einzelne Israelit, wenn ihm schlimmes widerfuhr, es nicht immer mit Vergehungen seinerseits in Zusammenhang brachte, für die nun die gerechte Strafe eintrat. Im Gegenteil, man war sich häufig nicht bewusst, etwas Böses gethan zu haben, demzufolge Jahve nun das Unheil hereinbrechen liess, dennoch nahm man es hin, ohne zu murren. Jahve kann thun, was er will, kann seinen Launen die Zügel schiessen lassen, ohne irgend jemand Rechenschaft abzulegen, denn er ist eben Jahve, der überaus mächtige Gott. Die Worte, die Eli voller Resignation ausspricht: „Er ist Jahve, was ihm gut dünkt, kann er thun“ (1. Sam. 3, 18), sie geben treffend die Stimmung wieder, die den frommen Israeliten Jahve gegenüber stets erfüllte, er mochte sich nun schuldig oder unschuldig fühlen.

Wie schnell Jahve's Zorn beim Ungehorsam des Volkes aufbrauste und sich in vernichtende Thaten entlud, das zeigen uns eine Reihe von Erzählungen aus dem Wüstenzuge (Cf. Num. 11, 1 u. 2; E. 21, 6 E.; 25, 4 J.). Aber waren Jahve's Zornesausbrüche auch furchtbar, so liess er sich doch durch Ueberredung von der Ausführung seines Vorhabens abbringen. Ex. 32 wird uns von E.[1] erzählt, dass das Volk unter Aharons Leitung sich das göldene Kalb verfertigt, da Mose zu lange auf dem Berge bei Jahve verweilt. Als Jahve den Abfall des Volkes von seinen Geboten bemerkt, erfasst ihn furchtbarer Zorn und den Beschwichtigungsversuchen des Mose zuvorkommend, braust er auf: „Ich habe dieses Volk beobachtet und siehe, es ist ein steifnackiges Volk. Und nun lasse mich in Ruhe, damit mein Zorn gegen sie entbrenne und ich sie verzehre; dich aber will

[1] Capitel 32 ist kein einheitlicher Bericht, doch kann ich nicht jahvistische Partien in ihm finden, neige mich vielmehr zu der von Kuenen, Cornill, Baentsch (S. 268 f.) und Baudissin (S. 94) vertretenen Ansicht, wonach die ursprüngliche Erzählung E.'s durch Zusätze bereichert worden ist, die aber auch der E.-Tradition angehören. Auf dieser Voraussetzung, dass Ex. 32 nichts Jahvistisches enthält, basiren auch meine oben (S. 7) gegebenen Ausführungen über Capitel 33.

ich zum grossen Volke machen“ (V. 9 u. 10 E.). Trotz der Mahnung, ihn in Ruhe zu lassen, versucht es Mose doch, Jahve von seiner Absicht abzubringen: „Mose suchte aber Jahve, seinen Gott zu besänftigen[1] und sprach: Warum, Jahve, entbrennt dein Zorn gegen dein Volk, welches du aus Egyptenland mit grosser Kraft und starker Hand herausgeführt hast, warum sollen die Egypter sprechen und sagen: Zum Bösen hat er sie herausgeführt, um sie in den Bergen zu erwürgen, um sie vom Angesichte der Erde zu vertilgen. Lass ab von deinem glühenden Zorn, und lass dich gereuen des Bösen, das du deinem Volk zugedacht hast, gedenke Abrahams, Isaaks und Israels, deiner Knechte, welchen du bei dir geschworen hast und ihnen versprochen hast: Ich werde euren Samen viel machen, wie die Sterne des Himmels und dieses ganze Land, von dem ich gesprochen, werde ich eurem Samen geben und sie sollen es für ewig in Besitz nehmen“ (V. 11—13). Diese Rede des Mose verfehlt ihre Wirkung nicht, denn „Jahve liess sich gereuen des Bösen, welches er seinem Volke versprochen hatte“ (V. 14). Die Vorstellungen, die uns in dieser Rede des Mose entgegentreten, sind sehr naive. Einerseits wird Jahve an seine früheren Verheissungen erinnert, andrerseits bei seinem Stolz gepackt, was werden Jahve's Gegner, die Egypter denken, wenn er sein eigenes Volk vernichtet. Dieses letztere Moment tritt uns noch deutlicher in der verhältnismässig jungen Erzählung Num. 14, 11 f. (R. j. e.) entgegen. Jahve erbittert über den wiederholten Ungehorsam des Volkes will es durch eine Pest vertilgen und statt desselben wie Ex. 32, 10 Mose zum Stammvater eines grossen Volkes machen. Da hält ihm Mose vor, dass die Völker, die davon hören, alsdann sprechen werden: „weil Jahve nicht im Stande war, dies Volk in das Land zu bringen, das er ihnen zugeschworen hatte, deshalb hat er sie in der Steppe hingemordet“ (V. 16). Allerdings fährt Mose dann fort: „Und nun, mein Herr, lass doch hervortreten die Eigenschaft, von der du gesprochen, als du sagtest, Jahve ist langsam zum Zorn und reich an Gnade, er vergiebt Schuld und Verfehlung;

[1] וַיְחַל מֹשֶׁה אֶת פְּנֵי יהוה wörtlich «und Mose streichelte Jahve's Angesicht.» Der Ausdruck wird weiter unten besprochen werden (vgl. S. 41).

allerdings spricht er nicht ganz und gar los, sondern sucht heim die Schuld der Väter an den Kindern, an der dritten und vierten Generation. Vergieb doch die Schuld dieses Volkes entsprechend deiner grossen Gnade, wie du ja diesem Volke verziehen hast von Egypten an bis heute". Hier werden Jahve Eigenschaften beigelegt, die erst eine jüngere Zeit an ihm kannte. Charakteristisch ist aber unsere Stelle, weil sie uns zeigt, wie man mit einer in ethischer Beziehung reicheren Gottesvorstellung noch solche alte Anschauungen, wie die von der Eitelkeit der Gottheit verbinden konnte.

In den bisher besprochenen Erzählungen wurde Jahve von der Ausführung seines Vorhabens durch die bittenden Worte einer vermittelnden Persönlichkeit abgehalten. Wir haben aber auch Erzählungen, wo Jahve, ohne durch die Worte jemandes beeinflusst zu sein, zwischen strafen oder nicht strafen unentschlossen hin und herschwankt. So in der Erzählung E.'s vom Wachtelwunder in Num. 11, 4f.[1] Das Volk ist unzufrieden mit der ihm von Jahve gegebenen Mannaspeise und verlangt nach Fleisch. Dieser freche Uebermut erbittert Jahve, doch er entschliesst sich trotzdem, dem Verlangen des Volkes Rechnung zu tragen und schickt die Wachteln ins Lager. Doch kaum macht das Volk sich an die ihm von Jahve geschenkte Speise, da gewinnt der Zorn die Oberhand in Jahve's Gemüt und er richtet unter dem Volk eine grosse Verheerung an. Das Unberechenbare in Jahve's Charakter und in seinen Entschliessungen tritt in dieser Erzählung deutlich hervor.

Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung auch eine Episode aus der Bileam-Erzählung bei J. (Num. 22, 22—35). Bileam hat sich nach J. augenscheinlich ohne Jahve's Entscheid einzuholen,[2] zu Balak aufgemacht. Da tritt ihm der Mal'ach Jahve's entgegen um ihn zu töten. — Auch hier war wohl ursprünglich von Jahve selbst die Rede und trat erst später der Mal'ach an seine Stelle. Doch das ist in diesem Falle irrelevant, da der Mal'ach, der hier handelt, doch nur die Befehle Jahve's ausführt, so kann man von

---

[1] Ich rechne in der Erzählung Num. 11, 4—35 die Verse 4, 5, 7—9 in 10 die Worte «Es entbrannte der Zorn Jahve's sehr» und 31—35 zu E.

[2] V. 20 und 21 gehören E. an.

seinem Thun auf Jahve's Charakter schliessen. — Der Mal'ach macht nun dreimal den Versuch, Bileam zu töten, doch wird er jedesmal durch das Ausweichen der Eselin daran gehindert. Das geht aus seinen Worten an Bileam deutlich hervor „Die Eselin sah mich und wich mir diese drei Mal aus, wenn[1] sie mir nicht ausgewichen wäre, so wärest du jetzt schon erwürgt“ (V. 33). Da nun aber die Eselin ausgewichen ist, giebt der Mal'ach seine Absicht, Bileam umzubringen, ganz auf.

Die bisher besprochenen Fälle waren sämmtlich solche, wo Jahve's Zorn durch irgend etwas veranlasst war. Wir haben aber auch eine Reihe von Erzählungen, wo ein solcher Anlass durchaus nicht vorausgesetzt wird.

1. Sam. 26, 19 spricht David zu Saul seinem Dränger und Verfolger: „Wenn Jahve dich gegen mich aufgestachelt hat, so mag er Opfer zu riechen bekommen, wenn aber Menschen, so seien sie verflucht vor dem Angesichte Jahve's.“ David fühlt sich gänzlich unschuldig von Saul verfolgt, verflucht sei daher derjenige, der Saul dazu veranlasst hat — nota bene, wenn es ein Mensch ist, ist es aber Jahve, dann liegt die Sache freilich anders, dann darf David dem Urheber dieser ungerechten Verfolgung nicht fluchen, sondern muss ihn durch Opfer milde stimmen zu suchen. Wenn Jahve den Duft des dargebrachten Opfers riecht, beruhigt er sich ja (Cf. Gen. 8, 21 J.). Der Gedanke, dass, wenn Jahve die Verfolgung David's veranlasst haben sollte, sie doch nicht ganz unberechtigter Weise über ihn hereingebrochen sein könnte, der liegt David ganz fern.

Ganz ebenso denkt David in der Simei-Episode 2. Sam. 16. David ist auf der Flucht vor Absalom, da trifft er unterwegs auf Simei, der ihn mit den schändlichsten Schmähungen überhäuft, die David — ich meine den David der Samuelis-Bücher, nicht den historischen — als vollkommen unbegründet empfinden muss. Trotzdem nimmt David an, dass sehr möglicher Weise Jahve dem Simei diese Schmähungen in den Mund gelegt hat (V. 10). Falls dem so ist, muss man es ruhig hinnehmen.

Wie sich die Anschauung, dass jedes Unheil, das Jahve über

[1] Anstatt אולי tis לולי zu lesen (vgl. Dillmann Num., S. 147).

den Menschen verhängt, durch ein Vergehen seinerseits veranlasst ist, erst allmählich in späterer Zeit ausgebildet hat, das zeigt sich deutlich bei einem Vergleich der beiden Recensionen, in denen uns die Jerobeam-Geschichten im ersten Königsbuche überkommen sind. Diese Geschichten sind nämlich in den LXX zweimal erzählt. Einmal in dem Zusammenhang, in dem sie sich auch in dem hebräischen Text finden, und dann nochmals in einer ganz selbstständigen Anordnung. Die Anordnung des hebräischen Textes dieser Capitel (11—14) geht, wie längst erkannt worden, auf einen deuteronomischen Redactor zurück. Danach ist die Empörung Jerobeams gegen Salomo wie die übrigen Kriege, die Salomo zu führen hat, eine Strafe für Salomos Abgötterei. Und die Gerichtsverkündigung über Jerobeam und sein Haus, die Jahve durch Achia dem Weibe des Jerobeam gegenüber aussprechen lässt, ist durch den Kälberdienst, den Jerobeam eingeführt, veranlasst. In der anderen Recension der LXX, die sich noch nicht deuteronomisch beeinflusst zeigt, wird der Bericht über die Empörung des Jerobeam gegen Salomo erst bei Anlass der Ereignisse zu Sichem, zu Beginn der Regierung Rehabeams nachgeholt, also in gar keiner Beziehung zu der Abgötterei des Salomo gebracht. Die Geschichte aber von der Erkrankung des Sohnes des Jerobeam und den Gang seiner Mutter zum Propheten Achia, wird hier schon vor die Thronbesteigung des Jerobeam gesetzt, bevor dieser noch durch irgendwelche Regierungsmassregeln sich den Zorn Jahve's zuziehen konnte, ja wo Jahve ihn eben erst zum König über Israel bestimmt hatte. Infolgedessen fehlt hier auch in den Worten des Achia jegliche Beziehung auf etwaige Vergehen des Jerobeam.[1] Achia ist nicht von Zorn gegen die Familie des Jerobeam erfüllt, er versucht vielmehr das arme Weib in schonender Weise auf die Mitteilung, die er ihr zu machen hat, vorzubereiten. Es scheint ihm selbst schwer zu werden, der Mutter den Tod des Sohnes in dürren Worten verkünden zu müssen. Doch Jahve's Willen darf man sich nicht widersetzen. Der Prophet vollzieht seinen Auftrag und die Mutter geht schweigend heim.

---

[1] Die Verkündigung des Unterganges des Jerobeamischen Hauses kann nicht zum ursprünglichen Bestande dieser Recension gehört haben (vgl. Bertholet, Reg., S. 96).

Die Anschauung, dass Jahve den Eltern die Kinder raubt, tritt uns auch in der Geschichte von Elia und der Witwe entgegen (1. Reg. 17). Der Sohn der Witwe stirbt. Mit frommen Sinn führt die Witwe diesen Unglücksfall auf eine Verschuldung ihrerseits zurück. Allerdings ist sie sich keines besonderen Vergehens bewusst, sie nimmt daher an, dass Jahve, da er infolge der Anwesenheit seines Propheten ihrem Hause wohl besondere Aufmerksamkeit zuwendet, irgend ein kleines Vergehen, das er sonst nicht bemerkt haben würde, ihr jetzt nicht ohne Strafe habe durchgehen lassen. Die Anwesenheit des Elia wird ihr daher unheimlich, sie würde ihn gern loswerden (V. 18). Auch Elia hält Jahve für den Urheber des Todesfalls,[1] doch billigt er das Thun seines Gottes durchaus nicht. In vorwurfsvollem Tone spricht er zu ihm: „Jahve, mein Gott, hast du auch der Witwe, bei der ich zu Gaste bin, Uebles gethan und ihren Sohn getötet". Eine Verschuldung der Witwe nimmt Elia also nicht an.

Ich habe hier ausdrücklich nur Fälle erwähnt, wo es entweder ausgesprochen oder doch deutlich zu erkennen ist, dass der Anlass zu Jahve's Zorn nicht eruirt werden konnte. Es wäre unbillig, jedesmal, wo bei einem Unheil, das Jahve herbeiführt, der Anlass nicht genannt wird, anzunehmen, Israel habe den Anlass zum Zorne Jahve's nicht ausfindig machen können. Derselbe kann sehr wohl bekannt gewesen sein, wo er auch nicht genannt ist, er kann vom Schriftsteller als unwichtig für den Gang seiner

[1] Ueberhaupt scheint jeder anormale Todesfall auf Jahve zurückgeführt worden zu sein, vgl. 1. Sam. 26, V. 10. Dieser Vers unterscheidet drei Todesursachen: entweder erschlägt Jahve den Menschen, oder er lebt, bis sein Tag kommt, wo er stirbt — der Mensch ist nun mal sterblich, daher muss er auch ohne irgendjemandes Zuthun sterben, wenn seine Zeit abgelaufen ist —, oder drittens, der Mensch zieht in den Krieg und wird weggerafft. Letzteres kann doppelt verstanden werden, entweder soll es heissen, im Kriege erschlägt ihn nicht Jahve, denn Jahve kämpft ja auf seiner Seite, sondern ein Feind mit Hilfe seines Gottes, oder es wird ganz allgemein als dritte Ursache der Tod durch Menschenhand gesetzt. Dann würde unter Tod durch Jahve nur Tod durch Krankheit und unglücklichen Zufall gemeint sein. Zu letzterer Annahme würde auch Ex. 21, 12 u. 13 stimmen, wo beabsichtigter Todschlag auf den Menschen allein, unbeabsichtigter auf die Gottheit zurückgeführt wird.

Erzählung weggelassen sein. Sellin hat das überzeugend in der Geschichte von der Hungersnot 1. Reg. 17 nachgewiesen. In V. 1 wird ohne jede Motivirung erzählt, dass Jahve eine Hungersnot über Israel verhängt. Dass Jahve es nicht ohne Grund gethan, erfahren wir nachträglich ganz beiläufig in V. 18. — So kann man z. B. annehmen, dass für die 2. Reg. 8, 1, oder Gen. 12, 10 u. 41 erwähnten Hungersnöte der Anlass bekannt war, obgleich er uns nicht genannt wird.

Haben wir hier also eine Reihe von Fällen kennen gelernt, wo Jahve Unheil über die Menschen verhängt, ohne dass sie ihn gereizt haben, so finden wir ausserdem noch Erzählungen, wo die Menschen den Zorn Jahve's durch ihr Thun wohl herausgefordert haben, zu diesem ihrem Thun aber hat sie Jahve selbst veranlasst. Diese Auffassung tritt uns am deutlichsten in der Erzählung von Davids Volkszählung (2. Sam. 24) entgegen. David begeht mit diesem Unternehmen eine schwere Sünde gegen Jahve, die von Jahve auch sofort durch die gebührende Strafe geahndet wird. Aber Jahve selbst hat David den Gedanken der Volkszählung eingegeben, „Geh hin und zähle Israel und Juda" hatte Jahve zu ihm gesprochen. Warum hatte Jahve das gethan? Weil sein Zorn gegen Israel entbrannte (V. 1). Woher aber dieser Zorn Jahve's gegen sein Volk kam, das wird uns nicht mehr berichtet, denn darauf konnte sich das alte Israel keine Antwort geben.[1]

Die Vorstellung, die uns in dieser Erzählung entgegentritt, nämlich, dass Jahve den Menschen zu Thaten veranlasst, die ihn verderben, finden sich auch sonst. So verstockt Jahve den Sinn des Pharao, sodass er Israel nicht ziehen liess (Ex. 10, 20 E.). Den Absalom veranlasst Jahve, den Rath des Husai anzunehmen und den des Achitophel zu verwerfen (2. Sam. 17, 14) „damit das Unheil über Absalom hereinbräche". So wird Ahab auf Jahve's Veranlassung von einem der dienenden Geister Jahve's betört, „dass er herausziehe und zu Ramoth in Gilead falle". (1. Reg. 22, 20). Aehnlich ist die Vorstellung bei der Erzählung von dem

[1] Auch diese Geschichte gehört nicht zu den von Sellin bezeichneten Fällen, wo der Erzähler es unterlassen hat, die ihm bekannte Ursache zum Zorne Jahve's anzugeben, sondern Israel fühlt sich hier wirklich unschuldiger Weise vom Verderben betroffen. Das zeigt V. 17 deutlich.

bösen Geist, den Gott zwischen Abimelech und die Sichemiten sendet und der beide Parteien zu Thaten veranlasst, die ihnen den Untergang bringen.

Der Erzählung 2. Sam. 24 liegt ausserdem noch die andere Vorstellung zu Grunde, dass Jahve den Menschen zu unsittlichen Thaten veranlasst, das heisst, zu Thaten, die gegen die in Israel geltenden Gesetzen verstiessen, und daher vom Volksbewusstsein verurteilt wurden. War Jahve auch der Hüter der in Israel herrschenden Moral, so konnte er sich doch über sie hinwegsetzen und deshalb konnten auch die Israeliten, die gegen dieselbe frevelten, doch mitunter der Ueberzeugung sein, dass Jahve ihr Thun billige.

So glaubten die beiden Männer, die den Esbaal, ihren König ermordeten, dass Jahve durch sie gehandelt habe (2. Sam. 4, 8), David aber verurteilt ihre That. So glaubt Jehu, dass sein grausiges Wüten gegen das Haus seines ehemaligen Herrn Jahve's volle Billigung habe, „Eifern für Jahve" nennt er sein Thun (2. Reg. 10, 16), und er steht mit diesem seinem Glauben nicht allein, auch sein einflussreicher Zeitgenosse Jonadab ben Rechab und unter den späteren, sein Biograph, der uns diese Geschichte erzählt, teilen denselben, dass aber nicht alle dieser Ansicht waren, zeigt Hos. 1, 4. Dieselbe Anschauung spricht aus 2. Reg. 8, 10 f. Elisa, der Prophet Jahve's teilt dem Hasael, dem Boten des Königs Benhadad mit, dass sein Herr sterben werde, fordert ihn aber auf, dem Benhadad seine baldige Genesung zu verkünden. Zugleich stellt Elisa dem Hasael die Krone von Damaskus in Aussicht, und veranlasst ihn so wohl zu der Ermordung seines Herrn, des bisherigen Königs. An all' dem hat der Erzähler nichts tadelnswertes auszusetzen, sondern ist überzeugt, dass Elisa im Auftrage Jahve's handelt.[1]

Im bisherigen sind nur die Stellen besprochen worden, wo Jahve und Israel respective der einzelne Israelit sich allein gegenüberstanden. Dass Israel aber auch nicht dann stets auf die Hilfe seines Gottes rechnen konnte, wenn es im Kampf mit seinen auswärtigen Feinden lag, sondern dass Jahve auch in solchen Fällen manchmal gegen Israel wirkte, zeigen eine Reihe von Erzählungen.

[1] Diese hier skizzirte Auffassung berührt sich jedoch schon mit einer Gottesanschauung, die aus anderen Vorstellungen geflossen ist (vgl. unten S. 31 und S. 39).

Jos. 3, 5 (E.) wird die Möglichkeit des Eingreifens Jahve's zu Gunsten seines Volkes von der cultischen Reinheit des Volkes abhängig gemacht. Wenn das Volk sich etwas von dem Jahve geweihten, von dem mit dem Cherem belegten aneignete, so verfiel das ganze Lager dem Banne und geriet in's Unheil (Jos. 6, 18 E.). Das Volk kann dann nicht siegen, sondern muss in die Flucht geschlagen werden (Jos. 7, 12 E.). Doch auch wenn Israel alles gethan hat, um auf Jahve's Hilfe rechnen zu können, ist es derselben noch nicht durchaus gewiss. So ermahnt 2. Sam. 10, 12 Joab seinen Bruder Abisai, dem er ein Kommando übergiebt, mannhaft seine Pflicht zu thun, „Lass uns mannhaft eintreten für unser Volk und die Städte unseres Gottes, Jahve aber möge thun, was ihm gut dünkt.“ Joab meint, wir wollen thun, was an uns ist, dann kann uns in keinem Falle ein Vorwurf treffen, der Ausgang freilich steht in Jahve's Hand und was der thun wird, wissen mir nicht. — So ist es Jahve auch, der dem Salomo die Widersacher erstehen lässt (1. Reg. 11, 14).

1. Reg. 22, 19—23 wird uns erzählt, wie Jahve einen seiner dienstbaren Geister auffordert, hinzugehen, und den König Ahab zu betören, dass er in den Kampf gegen Aram-Damaskus ziehe. Jahve will, dass der König Israels mit dem Heerbann Israels auf diesem Zuge eine blutige Niederlage erleide. — Sein Sohn, König Joram nimmt ohne weiteres an, dass Jahve die Absicht habe, ihn und den König von Juda in die Hand der Moabiter zu geben (2. Reg. 3, 10). Wohl derselbe König Joram[1] bezeichnet Jahve als den Urheber des Unheils, das über ihn und sein Volk hereingebrochen ist (2. Reg. 6, 33). 2. Reg. 8, 10 f. wird uns berichtet, wie Elisa in Jahve's Auftrage dem Hasael mitteilt, dass er von Jahve zum König von Aram-Damaskus bestimmt sei, um als solcher unendlichen Jammer über Israel zu bringen, 2. Reg. 10, 32 wird dann die Verwirklichung dieses Beschlusses Jahve's erzählt. — Allerdings ist in all diesen zuletztgenannten Fällen der Zorn Jahve's wohl motivirt, oder jedenfalls dessen Veranlassung nicht schwer zu erraten.

Die Vorstellung, dass Jahve mit Israels Feinden gegen Israel

[1] Kuenen glaubt, dass Joahas unter dem ungenannten König dieser Erzählung zu verstehen sei.

wirke, war natürlich nicht das Normale. Für gewöhnlich nahm Israel, da Jahve es einmal zu seinem Volke erkoren hatte, an, dass Jahve mit ihm sei und ihm gegen seine Feinde helfe. War Jahve doch recht eigentlich der Schlachtengott des alten Israel. Diese Vorstellungen sind genugsam bekannt und finden sich in jedem Lehrbuch der alttestamentlichen Theologie ausführlich besprochen, so dass ich hier mit einigen kurzen Hinweisen darüber hinweggehen kann.

Wie Milkom den Ammonitern oder Kemosch den Moabitern half, so stand Jahve auf Seiten Israels im Kampf gegen dessen Feinde (Jud. 11, 24). Ja Israel hielt seinen Gott so sehr für persönlich an seinen Kämpfen interessirt, dass es schlechtweg seine Kriege die Kriege Jahve's nannte (cf. Ex. 17, 16 E. und den Titel des alten Liederbuches „Buch der Kriege Jahve's" Num. 21, 14 E.). Die Vorstellungen, wie Jahve seine Hilfe seinem Volke zuteil werden liess, waren verschiedenartige. Entweder man dachte sich Jahve als aus einer gewissen Entfernung wirkend, indem er durch verschiedene Dinge die Feinde in Schrecken setzte und verwirrte. So sendet Jahve die Hornisse gegen Israels Feinde (Ex. 23, 28 E. und Jos. 24, 12 E.), oder er lässt einen Steinhagel auf sie niederprasseln (Jos. 10, 11 E.), oder er decimirt ihre Reihen durch eine Pest (2. Reg. 19, 35), oder er schlägt sie mit Blindheit (2. Reg. 6, 18). Nach anderen Vorstellungen aber und das sind wohl die älteren, tritt Jahve persönlich ins Kampfgetümmel ein, sei es nun, dass man sich dieser persönlichen Gegenwart Jahve's in den Schlachtreihen Israels durch Mitnahme der Lade in den Kampf versicherte (1. Sam. 4 und 2. Sam. 11, 11), sei es dass man sich auch ohne dieselbe Jahve als gegenwärtig unter den Streitern seines Volkes, an ihrer Spitze ziehend, dachte (Jud. 4, 14; 5, 4; 1. Sam. 14, 15), wobei man vielleicht einst die Vorstellung hatte, dass Jahve körperlich mit seinen Gliedern wie ein anderer Held kämpfte (cf. Dt. 33, 7), denn solche Ausdrücke, wie „mit deinen Händen streite für uns" sind ursprünglich nicht bildlich, sondern wörtlich gemeint gewesen.

Jahve stand vor allen Dingen Gesammt-Israel helfend bei, nächstdem kümmerte er sich am meisten um die Könige Israels, da diese Gesammt-Israel repräsentirten (1. Sam. 26, 9; 2. Sam. 4, 9; 5, 2 u. 20; 1. Reg. 1, 29, 30 u. 37; 2, 33; 10, 9), darum

heisst Jahve auch in specieller Weise der Gott des Königs (2. Sam. 14, 11; 24, 23; 1. Reg. 1, 37 u. 46). Dann sorgte Jahve auch noch für seine Diener, die Priester (Jud. 17, 13; 1. Sam. 22, 17) und Propheten, als deren besonderer Gott Jahve auch galt (1. Reg. 17, 12; 2. Reg. 2, 4 u. 19, 4). Um den einzelnen Israeliten und dessen Privatangelegenheiten kümmerte sich Jahve weniger. Höchstens, wenn er mit ihm noch Grosses vor hatte (1. Sam. 25, 39). Deshalb wandte der Israelit der ältesten Zeit sich mit seinen kleinen Sorgen und Nöten kaum an Jahve, sondern eher wohl an seine Theraphim. Aber das Bewusstsein, dass Jahve über Tod und Leben entscheide (1. Sam. 25, 29), dass von ihm nicht nur der Sieg im Kriege, sondern auch die Güter des Friedens, wie zum Beispiel die Früchte des Feldes (Gen. 26, 12 J. u. 27, 28 E.), der Reichtum der Herden (Gen. 24, 35 J.; 30, 27 u. 30 J.), das Glück der Jagd (Gen. 27,20) u. s. w. abhänge, wird den Wirkungskreis der Theraphim immer mehr eingeengt und die Vorstellung gezeitigt haben, dass man von Jahve alles zu erbitten habe.

Der Sinaigott war furchtbar und jähzornig und infolgedessen in seinem Thun unberechenbar, das erklärt sich wohl, wie wir gesehen haben, aus seiner Natur als Gewitter- und Feuergott, doch daraus nicht allein. Seine Unberechenbarkeit, d. h. seine absolute Freiheit in seinen Entschliessungen, ob er Israel helfen oder ob er es verderben solle, die beruht wesentlich noch auf einem anderen Faktor. Israel war sich sehr wohl dessen bewusst, dass Jahve nicht von jeher der Gott Israels gewesen war, sondern dass er es erst zu einer bestimmten Zeit, damals am Sinai geworden war. Israel wusste, dass Jahve, schon vordem er aus freiem Entschluss Israel sich zum Volk erwählt, dort am Sinai ein göttliches Dasein geführt hatte. Als notwendige Consequenz dieser Thatsache, ergab sich die Schlussfolgerung, dass Jahve auch in Zukunft ohne Israel auskommen könne, dass Jahve's Wohl und Wehe nicht von dem Israels abhänge, dass er, wenn er wolle Israel vernichten und sich ein anderes Volk wählen könne.

Dass schon das alte Israel diese Schlussfolgerung gezogen,

beweisen die bisherigen Ausführungen zur Genüge.[1] Es ist daher die so allgemein verbreitete Anschauung zurückzuweisen, als ob die schriftstellernden Propheten von Amos an, diesen Gedanken, dass Israels Existenz für Jahve entbehrlich sei, zuerst ausgesprochen hätten, derselbe lebte schon lange vor ihnen in ihrem Volke. Amos ist sich des klar bewusst, nicht der erste Prophet zu sein, der Unheil weissagt (Cf. Am. 2, 11—12), er fühlt sich in dieser Beziehung nur als Glied einer langen Kette, ja Amos sieht in der Unheilsprophezeiung recht eigentlich das Metier des Propheten (3, 3—8). Ganz dieselbe Anschauung tritt uns bei Hosea entgegen (Cf. 6, 5 und 7, 10). Und dass Amos und Hosea nicht Unrecht hatten, mit dieser ihrer Auffassung vom Prophetenberuf, das zeigen uns Gestalten wie Micha ben Jimla, der über Achab „nichts gutes zu weissagen pflegte" (1. Reg. 22, 8), oder wie Elia, der „Unheilsbringer für Israel" genannt wurde. Allerdings war aber den Zeitgenossen des Amos und Hosea der Gedanke, dass Jahve Unheil sendet, mehr aus dem Gedächtnis entschwunden, weil der Jahve dieser Generation die Züge des Sinaigottes fast ganz verloren hatte. Amos und seine Nachfolger haben diese Anschauung, dass Jahve Israel vernichten könne, nur von neuem ihren Zeitgenossen ins Gedächtnis gerufen und insofern verschärft, als sie die Behauptung aussprachen, dass Jahve sein Volk nun auch wirklich vernichten werde.

Der Charakter des Gottes der Väter.

Wenn wir von den Volksgeschichten uns zu den Vätergeschichten[2] wenden, so finden wir dort nicht mehr den Gott,

[1] Ich verweise hier auch auf die trefflichen, meiner Ansicht nach zwingenden Ausführungen Sellin's (Bd. I, S. 57—75 und S. 100 f.), in denen er nachweist, dass das Verhältnis Jahve's zu Israel schon für das Bewusstsein des alten Israel ein erst im Verlauf der Geschichte durch eine freie That Jahve's herbeigeführtes sei, das von Seiten Jahve's zu jeder Zeit wieder gelöst werden könne.

[2] Ich fasse der Kürze wegen unter dem Namen Volksgeschichten die Erzählungen von Exodus bis Könige zusammen, unter Vätergeschichten die sogenannten Urgeschichten (Gen. 1—11) und die Patriarchenerzählungen (Gen. 12—50).

der unberechenbar in seinem Thun ist, von dem sein Verehrer nicht wissen kann, ob er ihm helfen will, oder ob er ihm verderblich gesinnt ist, sondern einen freundlichen und milden, den Seinen stets helfenden Gott.

Wie kümmert in der Paradiesesgeschichte[1] Gott sich um alle Wünsche seines Menschen, er macht verschiedene Versuche, dem Menschen die Gefährtin zu verschaffen, nach der dieser sich sehnt, gerät nicht in Zorn, als seine ersten Versuche den Menschen nicht zufriedenstellen, sondern macht sich unverdrossen von neuem ans Werk. Als er schliesslich das ungehorsame Paar strafen muss, wie spricht doch aus den zürnenden Worten des Gottes seine schmerzliche Liebe zum Menschen. Die Schlange, der böse Ginn wird verflucht, nicht so der Mensch und sein Weib, nur ein Leben voll Schmerz und Mühsal wird ihnen angekündigt; der Gott ist so milde wie möglich, statt den Menschen zu verfluchen, was eigentlich am Platze wäre, verflucht er den Acker um des Menschen willen, damit der Fluch, dessen Wirkung der Mensch doch spüren soll, nicht direkt auf dessen Haupt falle.

Ebenso besorgt um das Wohl seines Verehrers ist der Gott der Sintflutgeschichte, er geht ihm mit Rat und That zur Hand, um ihn aus dem allgemeinen Verderben mit Familie und sonstiger Habe zu retten.

Auch bei den Patriarchen tritt uns dieser für die Seinen stets sorgende Gott entgegen, und dem entspricht das unbedingte Vertrauen, das diese ihrem Gott entgegenbringen. Jahve (resp. Elohim) ist ihr Gott, auf den sie sich unbedingt verlassen können, der ihnen unter allen Umständen beistehen wird gegen ihre Widersacher und sie aus allen Nöten erretten wird, wie das Jakob an seinem Lebensende so schön in die Worte fasst: „Der Elohim, vor dem meine Väter gewandelt, der Elohim, der mich geweidet hat, der Mal'ach, der mich erlöst hat von allem Uebel" (Gen. 48, 15 u. 16 E.). Im Schutze dieses ihres Gottes fühlen die Patriarchen sich sicher und er hilft ihnen auch wirklich stets und lässt sie als Sieger aus jeder für sie gefährlichen Situation hervorgehen. Und das nicht nur, wenn die Patriarchen ihr gutes Recht

[1] Ich habe hier nur die Hauptrecension Je. im Auge, die andere Jj. wird weiter unten besprochen werden.

verteidigen, sondern auch, wenn sie sich im Unrecht befinden. Das tritt so recht deutlich in den drei Parallelerzählungen hervor, wo die Patriarchen in Gefahr sind, ihrer Frauen beraubt zu werden (Gen. 12, 10—20 J.; Cap. 20 E.; 26, 7—11 J.). In allen drei Erzählungen giebt der Patriarch sein Weib als seine Schwester aus, und sie wird daher im guten Glauben von dem Landesfürsten als Unverheiratete in seinen Harem aufgenommen. Jahve aber sucht infolgedessen den Fürsten mit schweren Plagen heim, oder bedroht ihn sogar mit dem Tode. Als in der Erzählung Gen. 20 Abimelech, ob dieser Drohung Jahve vorhält, dass er doch unschuldig sei, da er im guten Glauben gehandelt habe, da giebt ihm Jahve zu, dass er unschuldig sei, sagt aber: ich hätte dich dennoch getötet, wenn du das Weib dieses Mannes erkannt hättest. Jahve hat eben noch gnädig den Abimelech rechtzeitig gewarnt, denn jede auch nur unwissentliche Schädigung Abrahams wäre eine Versündigung gegen Jahve. — Ebenso tritt Jahve dem Laban entgegen, der seinem Schwiegersohn, der sich in Nacht und Nebel davongemacht hat, nachsetzt, und verbietet ihm drohend, dem Jakob etwas zu Leide zu thun (31, 24 E.). Dasselbe sehen wir in der Dinageschichte (Gen. 34). Obgleich Simeon und Levy eine That gethan haben, die allgemein gemissbilligt wurde (cf. Gen. 34, 30 J.; 49, 5—7 J.) und sich so gegen Jahve versündigt haben,[1] so schützte sie Jahve doch vor der Rache der Kanaanäer (Gen. 35, 5 E.). — Ganz dieselbe Anschauung tritt uns in der Kain-Abel-Geschichte entgegen. Obgleich sich Kain schwer verschuldet hat, so verlangt er doch von Jahve, dass dieser ihn gegen die Bluträcher schützen solle (Gen. 4, 14 J.).

Diese Anschauung, dass Jahve den Patriarchen unter allen Umständen hilft, tritt auch in den Segenssprüchen zu Tage, die denselben zuteil werden (Gen. 12, 1—3 J.; 15, 1 J. u. E.; 28, 13—15 J.). Jahve erteilt seinen Schützlingen den Segen bedingungslos, er lässt denselben nicht von der Erfüllung irgendwelcher Verpflichtungen

[1] Jahve war der Hüter der in Israel herrschenden Sitte, deshalb war eine nach Anschauung der Zeit übertriebene Grausamkeit Sünde gegen Jahve. Wer sich grausam zeigte, dem mangelte Gottesfurcht (Gen. 42, 18 E.), galt doch Jahve als barmherziger als Menschen (2. Sam. 24, 14). Vgl. übrigens dazu das auf S. 25 f. bemerkte.

ihrerseits abhängen, noch giebt er ihnen denselben als nachträgliche Belohnung für geleistete Dienste. Einer späteren Zeit erschien ein solcher unbedingter Segensspruch Jahve's nicht am Platz, darum hat der Redactor, der einen Segensspruch bei Isaak vermisste, und ihn daher von sich aus hinzufügte, diesen Segensspruch damit motivirt, dass Isaaks Vater so getreulich alle Gebote Jahve's gehalten habe (Gen. 26, 3—5).[1]

Dieser Gott der Väter nun, der den Seinen so treulich zur Seite stand, hatte für dieselben nichts schreckliches an sich. Seine Nähe war nicht verderbenbringend und erfüllte seine Verehrer nicht mit Furcht.

Wenn man die Paradiesesgeschichte durchlisst, so fällt einem der intime Verkehr zwischen Gott und Mensch auf. Sie wohnen in demselben Garten und wenn der Mensch nicht jeden Abend den Gott aufsucht, so vermisst dieser es. Keine Spur von ängstlicher Scheu des Menschen seinem Gott gegenüber, ist er ihm ja auch wesensverwandt, stammt doch seine Seele (נֶפֶשׁ)[2] direkt von Gottes Odem. — Denselben intimen Verkehr zwischen Gott und Mensch finden wir in den Patriarchen-Erzählungen. Gen. 18 (J.) wird uns erzählt, wie einstmals Jahve mit zwei Begleitern[3] zu Abraham zu Gaste gekommen sei. Die göttlichen Wanderer waschen sich die staubigen Füsse und strecken sich dann zum Mahle, das ihnen Abraham bereitet hat, nieder. Die Erzählung nimmt an, dass Abraham nicht gleich von Anfang an aber doch

---

[1] Gunkel setzt übrigens voraus, dass der Redactor hier einen jahvistischen Kern verarbeitet hat, der ebenso wie die Segenssprüche über Abraham und Jakob bedingungslos war.

[2] Man muss nicht vergessen, dass der alte Israelit sich unter נֶפֶשׁ nichts immaterielles oder gar transcendentes vorstellte. Diese beiden Begriffe waren ihm fremd.

[3] Ursprünglich waren es wohl drei gleichwertige Götter, doch trat dann wohl schon, vordem Israel diese Erzählung übernahm, einer an die Spitze und wurden die beiden anderen seine dienenden Begleiter (cf. übrigens Gunkel S. 177 u. 189 und meine weiteren Ausführungen S. 49 f.).

im Verlauf des Gespräches merkt, mit wem er es zu thun hat.[1] Nachher begleitet Abraham dann noch seine Gäste ein Stück Weges. Hier muss dem Abraham durch die Aeusserung der Männer die Ahnung, Jahve vor sich zu haben, zur Gewissheit geworden sein. Ein späterer Zusatz erzählt dann noch von einer langen Unterredung, die Abraham mit Jahve allein, nachdem sich dessen Gefährten entfernt hatten, gehabt hat. In dieser Unterredung wird Abraham mit seinen Bitten sehr zudringlich und

[1] Diese Auffassung wird von Dillmann und Holzinger vertreten, während Gunkel der Ansicht ist, dass Abraham weder während des Mahles, noch nachher auf dem gemeinsamen Gang errät, mit wem er es zu thun hat. Ebensowenig soll nach Gunkel nachher Lot die göttliche Natur der Männer, die sich von Abraham zu ihm begeben hatten, erkannt haben. Gunkel's Hauptargument für seine Annahme ist eben dieses, dass wenn Abraham und Lot die göttliche Natur der Männer erkannt hätten, die Erzählung notwendigerweise von ihrem Erschrecken hätte berichten müssen. Aber das Charakteristische der Genesisgeschichten ist eben dieses, dass die Nähe der Gottheit nirgends als schrecklich empfunden wird. Die einzige Ausnahme bildet die schon oben erwähnte Notiz Gen. 28; 17 E. (cf. S. 30). Gunkel führt ferner an, hätte Sarah die Männer für Götter gehalten, so hätte sie nicht den zwecklosen Versuch gemacht, sie zu belügen. Diesen Einwand finde ich nicht stichhaltig. Die alte Zeit dachte sich die Gottheit durchaus nicht als allwissend (cf. Gen. 11, 5 J.; 18, 21 J.; Num 22, 9 E.), man konnte daher wohl den Versuch machen, sie zu hintergehen. Ferner führt Gunkel für seine Auffassung den Unglauben der Schwiegersöhne des Lot an. Weshalb aber sollen diese durchaus zu derselben Ueberzeugung gekommen sein, wie ihr Schwiegervater, es wird doch ausdrücklich gesagt, dass sie dessen Worten nicht glaubten und mit Lot's Gästen selbst waren sie gar nicht in Berührung gekommen. Was soll denn ferner Abraham sich gedacht haben, als die Männer ihm sagen, dass die Klagen über die Städte vor sie gebracht worden seien und sie nun herabgehen wollten, um sich zu überzeugen, ob das Verhalten der Einwohner diesen Klagen entspräche? Für die Oberherren der Städte wird Abraham die Männer doch nicht gehalten haben. Dass Abraham hier keine verwunderte Frage thut, spricht dafür, dass ihm schon vorher der Charakter der Männer klar geworden ist. Und nun vollends Lot, ihm muss doch jeder Zweifel über die Natur seiner Gäste geschwunden sein, als er sieht, dass die Sodomiten, die sein Haus stürmen wollen, mit Blindheit geschlagen werden. Für Gottesmänner nach Art der später in Israel herumziehenden Propheten und Gerichtsverkünder, wie Gunkel es annimmt, kann Lot sie nicht halten. Den Patriarchengeschichten ist dieser Typus noch ganz fremd.

stellt die Geduld Jahve's auf eine gehörige Probe. — Der Eindruck, den wir aus dieser ganzen Erzählung gewinnen, ist der ehrfurchtsvoller Zutraulichkeit des Menschen der Gottheit gegenüber.

Derselbe Zug tritt uns auch im weiteren Verlauf dieser Erzählung, die vom Aufenthalt der Männer bei Lot berichtet, entgegen. Auch Lot erschrickt nicht darüber, dass göttliche Wesen in seinem Hause weilen, sondern verkehrt aufs zutraulichste mit ihnen. Ja er verlangt späterhin, dass sie ganz besondere Rücksicht auf ihn nehmen (Gen. 19, 17—22 J.). Auffallend ist auch die Milde der Männer den Sodomiten gegenüber, die sie schänden wollen, sie schlagen sie mit Blindheit. Der Gott vom Sinai hätte die Leute, die ihn so umdrängten momentan durch Feuer verzehrt, seinem Charakter hätte es nicht entsprochen, die Bestrafung bis zum nächsten Tage aufzuschieben.

Auch Hagar erschrickt nicht,[1] als ihr Jahve[2] in der Wüste erscheint (Gen. 16, 7—16 J.), im Gegenteil richtet die Gotteserscheinung sie auf, ebenso wie in der Variante dieser Erzählung (Gen. 21, 14—19 E.) die Stimme Gottes, die vom Himmel her zu ihr dringt. An dem Ort, wo diese Sage localisirt war, führte Jahve den Beinamen אֵל רָאִי, denn diese Erzählung mit „der Gott den man sieht" erklärt. Also Jahve pflegte sich hier seinen Verehrern zu zeigen und diese Erscheinungen Jahves wurden als Trost und nicht etwas fürchterliches empfunden.

Ebenso erschrickt Abraham nicht, als er bei der Opferung seines Sohnes plötzlich Elohim's[3] Stimme erschallen hört, er wirft sich nicht zu Boden, noch verbirgt er sein Haupt, sondern spricht ruhig „hier bin ich".

In der Erzählung von der Gotteserscheinung zu Bethel flösst die Nähe der Gottheit dem Jakob allerdings Schrecken ein (V.

---

[1] Wie befremdlich noch modernen Exegeten diese Abwesenheit des Schreckmomentes in den Genesiserzählungen ist, zeigt Wellhausen's Correctur zu dieser Stelle (V. 13 J.). Wellhausen will statt הֲלֹם רָאִיתִי וְאֹחִי hier אֱלֹהִים רָאִיתִי וְאֹחִי lesen, um so das Erschrecken der Hagar in der Erzählung ausgedrückt zu finden.

[2] Auch hier ist der Bote erst später an Jahve's Stelle getreten, wie V. 13 noch deutlich zeigt.

[3] Auch hier ist an Stelle Elohim's sein Bote getreten.

17 E.). Aber dieses Moment gehört deutlich zu der secundären Schicht der Erzählung. Der Stein, auf dem Jakob geruht, heisst Beth-el „Gottes-Haus“. Ursprünglich wurde also die Gottheit als in dem Steine wohnend gedacht. Die Gottesoffenbarung an Jakob muss damals aus dem Stein heraus stattgefunden haben. In dieser Form scheint noch J. (V. 13—16 u. 19a) die Erzählung gehabt zu haben, denn nach V. 13 steht Jahve, ohne von irgendwoher zu kommen, plötzlich vor Jakob, und V. 16 sagt Jakob „Wahrlich, Jahve ist an dieser Stätte vorhanden“. Dann aber traten in dieser Erzählung andere Vorstellungen ein, nach denen die Gottheit im Himmel wohnte; es wurde der Bericht von der Leiter eingefügt, die vom Himmel bis auf die Erde reichte und auf der anfangs Gott selbst, später nur seine Boten niederstiegen. Dies die jetzige Form der Erzählung bei E. Bei E. nun fürchtet sich Jakob beim Erwachen und spricht: „Wie fürchterlich ist dieser Ort, ist das nicht etwa Gottes Haus und das Thor des Himmels“. Das Gotteshaus passt eigentlich nicht in E.'s Darstellung, sondern nur das Thor des Himmels. Der Erzähler hat es nur eingefügt, weil er es thun musste, der Ort hiess nun mal so. Ebenso passt das in V. 18 erzählte, die Salbung des Steines nicht zu E., da der Stein bei ihm keine Rolle mehr spielt. E. kann daher diesen Zug nur aus einer älteren Vorlage übernommen haben, wo der Gott noch als in dem Steine hausend gedacht wurde. Jakob salbt den Stein mit Oel, für den, der die Nähe der Gottheit fürchtet, ist es doch höchst auffallend, dass er in so innige Berührung mit ihr tritt, dass er den Stein, in dem sie sich aufhält, mit seinen Händen bestreicht. Wie gefährlich es war, die Behausung des Sinaigottes, die Lade zu berühren, oder nur anzusehen, ist schon oben auseinandergesetzt worden (cf. S. 17 f.).[1] Wir müssen also

[1] Man wende nicht ein: Jakob vollziehe bei der Salbung des Steines eine cultische Handlung, während Ussa und die Leute von Beth-Semes der Lade aus anderen Gründen nahen. Der Lade sich zu nahen war höchst gefährlich, auch wenn man es nur zu Kultuszwecken that; das geht hervor aus Davids ganzem Benehmen beim Einholen der Lade (2. Sam. 6), und aus der Aeusserung der Leute von Beth-Semes: wer vermag zu stehen vor Jahve (1. Sam. 6, 20). «Vor Jahve stehen (עָמַד לִפְנֵי יהוה) ist Terminus technicus für «Jahve cultisch be-

schliessen, dass der älteren Erzählung, nach der noch der Gott im Steine hauste und der Stein gesalbt wurde, das Moment der Furcht vor der Gottheit noch fremd war, dass es erst später mit dem Himmelsgott in die Erzählung eindrang, also secundär ist.

In der Erzählung von der Begegnung zwischen Jakob und Laban (Gen. 31, 25 f.) sagt Jakob zu Laban: „Wenn nicht der Gott meines Vaters, der Gott Abrahams, der Schrecken Isaaks mit mir gewesen wäre, so hättest du mich mit leeren Händen entlassen (V. 42 E.). Gunkel (S. 317) deutet den Namen Schrecken Isaaks dahin, es sei das Numen, vor dem Isaak erschrickt. Ich glaube, diese Auffassung Gunkel's widerspricht sowohl dem Zusammenhang, in dem der Name sich befindet, als den sonstigen Analogieen, die wir zu ihm haben. Jakob betont doch, dass der Gott ihn und seine Anhänger beschützt hat, indem er den Laban davon abgehalten hat, seinen Schützlingen etwas zuleide zu thun. Wie der Gott das gethan, ist V. 24 (E.) erzählt worden. Er hat Laban mit Drohungen eingeschüchtert, hat also dem Gegner seines Verehrers, nicht diesem selbst Schrecken eingeflösst. So lässt augenscheinlich der Erzähler (E.) den Jakob den Namen auffassen. Diese Auffassung allein entspricht auch andern Stellen aus den Patriarchengeschichten, wo uns erzählt wird, wie Gott die Gegner seiner Schützlinge in Schrecken setzte (20, 3 E. u. 35, 5 E.).[1] Der Gottesname Schrecken Isaaks wird in dem weiteren Verlauf der Erzählung von Gen. 32 dann noch einmal erwähnt, in dem Bericht von dem Vertrage zwischen Jakob und Laban (V. 44—54). Jakob beschwört den Vertrag bei dem Schrecken Isaaks (V. 53 E.). Dieser Vers gehört zur sogenannten Mizparecension,[2] gehört also der älteren Schicht (E.) dieser Er-

---

dienen». Die Leute meinen, unter ihnen wird sich wohl kaum jemand finden, der das Wagnis unternimmt, Priester der Lade zu werden, und schicken dieselbe deshalb weiter.

[1] Auch in den übrigen (Ex. f.) Partien von J. und E. wird uns häufig von diesem Mittel Jahve's Israels Feinden gegenüber berichtet (cf. S. 28).

[2] Gunkel hat erkannt (S. 317 f.), dass in der uns jetzt vorliegenden Erzählung von dem Vertrage zwischen Jakob und Esau (Gen. 31, 44—54) zwei Quellen zusammengearbeitet worden sind. Die eine, von Gunkel die Gileadrecension genannt (V. 44; 46; 51—53 a), ge-

zählung an, wo Jakob und Laban nicht Völker, sondern Einzelpersönlichkeiten repräsentiren. Die Bezeichnung Schrecken Isaaks geht also hier auf denselben Verfasser (E.) wie V. 42 zurück, kann mithin nur denselben Sinn haben wie dort. Auch Gen. 32, 2 u. 3 (E.) wo von der Begegnung zwischen Jakob und den Boten Gottes erzählt wird, wird von einem Schrecken Jakobs bei ihrem Anblick nichts berichtet.

Derselbe freundlich-milde Gott ist es, der Jakob zu Beerseba während seiner Reise nach Egypten erscheint (Gen. 46, 2—4 E.). So hat Jakob allen Grund, an seinem Lebensende die ständige, gnädige Gesinnung seines Gottes zu preisen (vgl. oben S. 26). Ganz ebenso ist Jahve (resp. Elohim) gegen Joseph während dessen ganzer Laufbahn gesinnt. Er hilft ihm bei Potiphar (Kap. 40 J.), er hilft ihm im Gefängnis (Cap. 41 E.), so dass Joseph wohl zum Schluss sagen kann: „Gott hat alles wohl gefügt“ (Gen. 45, 5 E.; 50, 20 E.) und der festen Ueberzeugung sein darf, dass Gott auch in Zukunft für die Seinen sorgen werde (Gen. 50, 24 u. 25 E.).

Als fürchterlich wird die Nähe der Gottheit nur in der Theophanie Gen. 15 (V. 12b J?) und in den secundären Stücken der Bethelerscheinung Gen. 28 geschildert. Doch die Theophanie in Gen. 15 gehört, wie schon oben erwähnt, nicht zum ursprünglichen Bestande der Vätergeschichten, ebensowenig die secundären Geschichten von Gen. 28. Ferner trägt auch der Gott der Juda-Thamar Erzählung (Gen. Cap. 38 J.) andere Züge als der Gott der sonstigen Vätergeschichten. Der Gott, der so plötzlich und unvermittelt die Menschen tötet, die ihm missfallen (V. 7 u. 10),

---

hört J. an und behandelt völkergeschichtliches. Sie bezieht sich nämlich auf die Grenzverhältnisse zwischen Israel und Aram. Aus der Situation, die sich aus ihr wiederspiegelt, geht deutlich hervor, dass sie vor den grossen Syrerkriegen der Omriden, also vor ca. 860 entstanden sein muss. Die zweite Quelle, die sogenannte Mizparecension (V. 45; 49; 53b, 54), die E. angehört, lässt Jakob und Laban noch durchaus als Einzelpersönlichkeiten erscheinen. Die Version muss als die ältere angesehen werden. Da Israel die Vätersagen nicht selbst geschaffen, sondern übernommen hat, so ist bei zwei verschiedenen Versionen, die augenscheinlich die ältere, bei der der Held der Sage noch keine directen Beziehungen zum Volke Israel hat.

passt mehr zu dem Gott der Volksgeschichten. Da die Juda-Thamar Erzählung einen unmotivirt den Zusammenhang unterbrechenden Einschub in den Josephgeschichten bildet, und die in ihr vorausgesetzten Zustände und Verhältnisse nicht recht zu den, in den sonstigen Vätergeschichten vorausgesetzten passen wollen, so ist diese Erzählung wohl als eine von anderswoher hier eingedrungene zu betrachten. Sie würde besser in die Samuelisbücher passen. Auch der uns in Gen. 42,28 (E.) geschilderte Zug unberechenbaren, göttlichen Waltens, passt besser zum Gott der Volks- als zu dem der Vätergeschichten. Als die Brüder Josephs ihr Geld, das sie richtig eingezahlt hatten, in den Säcken wiederfinden, erschrecken sie und sagen: „Was hat uns Gott da gethan".[1]

Diese Anschauung nun, dass der Anblick und die Nähe der Gottheit den Menschen nicht furchtbar und verderblich ist verbunden mit der andern, dass der Gott seinen Verehrern unbedingt hilft, diese Vorstellung, die in den Vätergeschichten, wie wir gesehen haben, fast die alleinherrschende ist, sie findet sich auch in den Volksgeschichten hier und dort, wenn sie auch in denselben, gegenüber der andern, entgegengesetzten, zurücktritt, die wie oben gezeigt, in letzteren dominirt.

Wir haben oben (S. 31f.) gesehen, dass Jahve auf Seiten der Patriarchen stand, auch wenn diese sich nicht im Recht befanden. Dasselbe sehen wir bei einer Episode aus dem Auszuge Israels aus Egypten. Gott hatte den Israeliten befohlen, beim Auszuge von den Egyptern goldene und silberne Gefässe zu leihen und ihnen in Aussicht gestellt, dass er die Egypter veranlassen werde, dem Gesuch der Israeliten Folge zu geben (Ex. 11, 2 u. 3 E.; 3, 21 E.). Die Israeliten handeln demgemäss und Gott unterstützt ihre Forderung bei den Egyptern (Ex. 12, 35 u. 36 E.). Jahve hilft also Israel, die Egypter zu hintergehen, denn die Israeliten

[1] Gen. 44, 16 (J.) ist, glaube ich, nicht ebenso aufzufassen. Die Brüder geben Joseph gegenüber zu, dass Gott ihre Schuld aufgedeckt hat, da Widersprechen, hier wo der Augenschein gegen sie ist, keinen Sinn hätte. In ihrem Innern müssen sie sich doch schuldlos fühlen, können daher sich selbst gegenüber nicht wohl zugeben, dass Gott irgend eine Schuld an ihnen aufgedeckt hat.

haben durchaus nicht die Absicht, das geliehene Gut jemals zurückzugeben. So hatte Jahve auch dem Mose anbefohlen, den Pharao über den eigentlichen Zweck des Auszuges zu täuschen, derselbe sollte nur als ein kurzer Ausflug in die Wüste um dort ein Fest zu feiern, dargestellt werden (Ex. 3, 18 J und 5, 3 J.).

Neben der Tradition, wonach der Berg, auf dem Jahve weilt, nicht betreten und berührt werden darf, liegt uns in Ex. 19, 13b (E.) eine andere direct entgegengesetzte vor, wonach das Volk zu Jahve auf den Berg hinaufsteigt. Cap. 24, 9 u. 10 (E.) wird uns ferner erzählt, wie Mose mit Aharon, Nadab, Abihu und den siebzig Aeltesten auf den Berg steigt und wie sie dort den Gott Israels schauen. Allerdings wird es hier besonders hervorgehoben (V. 11 E.), dass an diese Männer von Jahve nicht Hand angelegt wurde, weil es die Vornehmen Israels waren.

Während in Ex. 33, 20 (J.) es auf das schärfste betont wird, dass Jahve's Angesicht niemand, nicht einmal Mose schauen kann (cf. S. 16), heisst es Ex. 33, 11 (E.) „Jahve redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie einer mit seinem Nachbar redet."

In der Bileamgeschichte wird uns zweimal berichtet, wie Gott den Bileam des Nachts aufsucht (Num. 29, 9 E. u. 20 E.) ohne dass irgendwie hervorgehoben wird, dass Bileam darob erschrickt, doch könnte hier dieses Moment infolge der Kürze der Erzählung unterdrückt worden sein. Viel auffallender aber ist es, dass in dem ausführlichen Bericht über das Zusammentreffen Bileams mit dem Mal'ach Jahve's, resp. Jahve selbst (Cf. S. 21) nichts davon gesagt wird, dass Bileam, als er das göttliche Wesen vor sich sah, in Schrecken geriet; er begrüsst den Mal'ach nur ehrfurchtsvoll — Bileam wirft sich zu Boden, wie es sich dem Höhergestellten gegenüber geziemte, fürchtet aber nicht zu sterben, weil er Elohim gesehen. Ebensowenig wird uns von einem Todesschrecken Josuas bei seinem Zusammentreffen mit dem Herzog des Heeres Jahve's (שַׂר צְבָא יהוה) berichtet, obgleich dieser doch auch ein göttliches Wesen ist (Jos. 5, 13—15 E.).

Denselben Mangel an Scheu vor der Nähe der Gottheit finden wir in der Erzählung von Samuels erster Jahveerscheinung (1. Sam. 3). Als Eli den jungen Samuel darüber aufklärt, dass es wohl Jahve sei, der ihn rufe und ihn instruirt, wie er sich Jahve gegenüber benehmen soll, da macht er ihn nicht darauf

aufmerksam, dass eine solche Gotteserscheinung für den, dem sie zuteil wird, eine grosse Gefahr in sich berge.

Auf dieser Auffassung vom Wesen Jahve's allein kann auch die Entstehung des Ausdrucks חִלָּה פְּנֵי יהוה (Ex. 32, 11 E.) erklärt werden. Er bedeutet eigentlich, das Antlitz Jahve's streicheln, das heisst die Gottesbilder streicheln, in denen die alte Zeit Jahve wohnend dachte. Dem Gott, den wir vor allem aus den Vätergeschichten kennen, dem man vertrauensvoll sich nahen durfte, mit dem man zusammen speiste (Gen. 18), dessen Behausung man salbte (Gen. 28, 18), dem durfte man auch mit flehender Gebärde über das Antlitz streicheln, eine Vorstellung, die beim Feuergott vom Sinai ganz undenkbar ist, der hätte jeden, der auch nur seine Lade gestreichelt hätte, sofort verzehrt. Allerdings verblasste allmälig die ursprüngliche Bedeutung dieses Ausdrucks und wurde später ganz allgemein für „die Gottheit begütigen" gebraucht, auch wo man an die Ceremonie des Streichelns nicht mehr dachte wie Ex. 32, 11.[1]

Züge sonstiger Gottheiten, die sich in Jahve finden.

Ich habe in dem früheren Abschnitt über den Sinaigott dargelegt, wie eben seine Unnahbarkeit aus seiner Natur als Gewitter- und Feuergott resultierte. Sein unberechenbares Wesen sowohl aus dieser seiner Natur wie aus dem Umstande, dass er Israel aus freiem Entschluss zu seinem Volk gemacht hatte. Wenn nun neben dieser Vorstellung von Jahve, wie der letzte Abschnitt ge-

[1] Auf ähnliche Anschauung führt auch die Etymologie des Wortes Ephod, das einerseits ein Gottesbild, andrerseits ein priesterliches Gewand bezeichnet. Ursprünglich bedeutet Ephod wohl Ueberzug und wurden daher solche Gottesbilder, deren schlichterer Kern mit einem kostbaren Material überzogen wurde, so genannt (vgl. Jes. 20). Es ist nun eine ansprechende Vermutung von D u h m, dass der Priester oder sonstige, priesterliche Functionen verrichtende Personen bei besondern Gelegenheiten, wie z. B. zwecks Orakelerteilung sich in dieses Gewand der Gottheit hüllten. Hat D u h m Recht, so ist diese Sitte ein weiterer Beleg für die Gottesvorstellung der Vätergeschichten.

zeigt hat, ganz andersartige, ja entgegengesetzte einhergingen, so müssen denselben andere Anschauungen von der Natur Jahve's und seinem Verhältnisse zu Israel zugrunde gelegen haben. Welcher Art waren dieselben? Eine einheitliche und deutliche Antwort geben unsere Quellen auf diese Fragen nicht. Wir können nur aus den verschiedenartigsten hie und da verstreuten Andeutungen unsere Schlüsse ziehen, die häufig blosse Mutmassungen bleiben.

Auf einer primitiven Stufe ihrer religiösen Entwicklung war auch unter den Semiten, wie bei allen Naturvölkern der Totemismus verbreitet gewesen. Diese Stufe hatten die Semiten, als sie ins Licht der Geschichte traten, schon längst überwunden. Aber wenn ein Volk sich auch zu höheren Anschauungen über das Wesen seiner Götter emporarbeitet, so bleibt diesen Göttern noch lange manches von der frühern Stufe ihres Daseins kleben. So bewahrten die Götter der Semiten bis in die späteste Zeit ihre Beziehung zu gewissen Tieren, mit denen sie einst während der totemistischen Periode identificirt worden waren, sei es nun, dass ihre Verehrer sie mit Vorliebe in Gestalt dieser Tiere verehrten, sei es, dass diese Tiere ihnen heilig waren.

So verehrte das alte Israel Jahve gern in Stiergestalt. Woher stammte die Idee, Jahve als Stier abzubilden? Es sind drei Annahmen von vornherein möglich. Entweder die Israeliten waren schon vor der Annahme des Jahvekults gewohnt, die Gottheit in Tiergestalt zu verehren und übertrugen nach Annahme dieses Cultes ihre ältere Anschauung auch auf Jahve, oder der Gewittergott vom Sinai wurde schon, als Israel ihn kennen lernte, als Stier abgebildet, wie der aramäische[1] Gewittergott Ramman; oder drittens, Israel lernte erst in Kanaan dieses Gottesbild kennen. Die heutige Kritik schwankt unentschlossen zwischen diesen drei Möglichkeiten hin und her, und wenn uns nicht neue Quellen eröffnet werden, ist, glaube ich, eine strikte Entscheidung hier zu treffen, auch nicht möglich. Das folgende ist daher nur Hypothese.

Wenn wir den Bericht über das goldene Kalb (Ex. 32 E.) als einen historisch treuen acceptiren könnten, so müssten wir uns für die erste Anschauung entscheiden. Und diese Annahme

[1] Resp. Kanaanäische, vgl. Winkler, K. I. u. d. A. T. 3. Aufl. S. 133.

hat, wie mir scheint, auch einem kritischen Standpunkt gegenüber, am meisten für sich anzuführen. Ex. 32 wird meist, so noch letzthin von Baentsch in seinem Commentar, zu den jüngsten Partien von E. gerechnet. Da diese Erzählung gegen den Stierdienst polemisirt, so hält man sie für unter den Einfluss hoseanischer Ideen stehend. Diese Annahme scheint mir nun nicht ganz richtig zu sein. Hosea sah in dem Stier nicht verkehrten Jahvedienst, sondern Baaldienst. Wäre nun Ex. 32 hoseanisch beeinflusst, so würde die Errichtung des goldenen Kalbes nicht als zu Ehren Jahve's, sondern als zu Ehren irgend eines Baals dargestellt worden sein. Das ist aber nicht der Fall. Die ganze Feier findet zu Ehren Jahve's statt (cf. V. 5). Mithin muss Ex. 32 schon in vorhoseanischer Zeit festgelegt sein. Wir haben dann die Erzählung für eine recht alte zu halten und können der Tradition, dass der Sinaigott nicht unter dem Bilde eines Stiers verehrt sein wollte, einigen Wert beimessen. — Gegen die Annahme, dass Israel erst durch die Kanaanäer den Gott in Tiergestalt kennen lernte, scheint mir noch folgendes zu sprechen. Die Hauptstätten des Stierdienstes war Dan und Bethel. In den Besitz von Dan sind die Israeliten wie eine alte glaubwürdige Tradition berichtet, nicht auf friedlichem Wege, sondern durch Gewalt gekommen, indem sie die alte Einwohnerschaft niedermetzelten. Es ist daher unwahrscheinlich, dass sie den dortigen Cult einfach übernommen hätten. Sondern es ist eher anzunehmen, dass sie den eigenen aus der alten Heimat mitgebracht und dort placirt haben. Zudem berichtet auch die Tradition, dass die Daniten Priester und Gottesbild schon nach Dan mitgebracht hätten. Allerdings wird uns nicht gesagt, welcher Art dieses Gottesbild gewesen sei. Doch es ist höchst unwahrscheinlich, dass Jerobeam die Verehrung Jahve's unter einer neuen Gestalt in Dan eingeführt haben sollte, wahrscheinlicher ist es, dass er das alte Gottesbild neu ausschmückte, etwa mit einer neuen אֶפְרָה versah, oder falls wir aus Jud. 18, 31 diesen Schluss ziehen dürfen, das in den Philisterkriegen seines Gottesbildes beraubte Heiligtum mit einem neuen, dem früheren entsprechenden versah. Das alte Gottesbild von Dan stammte nun, wenn uns die Tradition recht berichtet, aus Ephraim und war fast ebenso alt, wie die Einwanderung der Israeliten ins Westjordanland. Es ist nun wenig wahrscheinlich, dass

die Israeliten sofort nach ihrer Einwanderung, schon in der ersten Generation, den Gott, den sie mitgebracht, in einem Bilde zu verehren begannen, das sowohl ihnen als ihm bisher ganz fremd war. Es ist daher anzunehmen, dass ihnen die Verehrung der Gottheit unter dieser Gestalt schon vorher bekannt war. Damit will ich nicht behaupten, dass das Stierbild erst durch Israel in Kanaan eingeführt worden sei, dasselbe ist als Gottesbild bei den Semiten so allgemein verbreitet, dass es höchst sonderbar wäre, wenn die südlichen Kanaanäer es erst durch Israel kennen gelernt hätten. — Ob das Stierbild[1] zu Bethel israelitischen oder kanaanäischen Ursprungs war, ist nicht zu entscheiden. Zwar soll auch Bethel nach J. (Jud. 1, 22—26) in blutigem Kampfe genommen worden sein, doch ist die alte Einwohnerschaft jedenfalls nicht gänzlich ausgerottet worden, sondern Israel kann sie nur allmählich aufgesogen haben, denn Israel hat Zeit gehabt, die alten Sagen, die sich an das Heiligthum zu Bethel knüpften, von der frühern Einwohnerschaft zu übernehmen; das deutet auf ein längeres, friedliches Nebeneinanderleben. Hat aber Israel die Sagen von Bethel übernommen, warum nicht auch vieles vom Cult? Da gegen Sagen, die sich an Dan knüpfen, hat Israel nicht gehabt, auch das spricht für die Richtigkeit der Darstellung von Jud. 18, 27—29.[2]

Als das wahrscheinlichste in Betreff des Stierdienstes der Israeliten kann man mithin folgendes vermuten. Schon in vormosaischer Zeit war — unter einigen Stämmen wenigstens,[3] aus denen sich das nachherige Israel bildete — das Stierbild als Gottesbild bekannt. Mose, der dem Volk die Felsstücke vom

[1] Ursprünglich wurde zu Bethel die Gottheit in einem Stein verehrt, später kam dann noch ein Stierbild hinzu.

[2] Winkler hat aus Befremden darüber, dass uns kein Sagenkranz aus Dan überliefert ist, die Abrahamssagen aus Hebron nach Dan verlegt. Mich hat die Beweisführung für diese, seine Hypothese nicht zu überzeugen vermocht.

[3] Möglich, dass der Stier das Totemtier des Josephstammes war, denn Dt. 33, 17 heisst Joseph «sein» (Jahve's) «erstgeborener Stier» und Gen. 49; 24 in dem Spruche über Joseph heisst es, dass der Stier Jakobs ihm hilft. Dazu würde denn auch stimmen, dass der eine grosse Mittelpunkt des Stierdienstes, Bethel, im Gebiete des Josephstammes lag und das Palladium des andern — Dan's — wenigstens von dorther stammte.

Sinai in der Lade als Palladium gab (cf. S. 7), hatte die künstlichen Gottesbilder verboten, nicht etwa, weil er die Unsichtbarkeit des neuen Gottes betonen wollte, solche Gedanken konnte er noch nicht haben, sondern wohl, weil er die archaistische Form der Verehrung der Gottheit in Naturmalen für die allein richtige hielt, gegenüber der Neuerung, dieselbe in künstlich verfertigten Bildern zu verehren. Hat sich die Sache so verhalten, so hat Moses Versuch die Entwicklung zurückzuschrauben nichts gefruchtet, denn überall im alten Israel finden wir Gottesbilder, vor allem das Stierbild. Der Zug der Zeit verlangte eben das künstliche Gottesbild. Dieser Entwicklungsgang des israelitischen Cultus wurde noch gefördert durch die reichliche Aufnahme kanaanäischen Blutes, die Israel in Kanaan zuteil wurde. Doch die Polemik des Mose gegen die Bilder ist niemals ganz vergessen worden, stets erhoben sich Proteste gegen dieselben, vor allem wohl von Seiten der kleineren Cultstätten, die sich keine Gottesbilder leisten konnten. Diese Polemik ist dann später von andern Männern mit anderer Begründung wieder aufgenommen worden.[1]

In dem Tempel zu Jerusalem wurde Jahve in Schlangengestalt verehrt (cf. 2. Reg. 18, 4). Diesem Schlangenbildnis wurde mosaischer Ursprung beigelegt und eine Tradition erzählt, wie Mose darauf kam, dieses Schlangenbildnis zu errichten (Num. 21, 4—9 E.). Richtig wird an dieser Tradition wohl das sein, dass die Schlange ein altisraelitisches Totemtier war, denn in Kanaan galt die Schlange, wenigstens in einigen Gegenden als böser Ginn. (Cf. Gen. 3).[2]

Ex. 3 erscheint Jahve im brennenden Busch dem Mose, das

---

[1] Wenn das Stierbild also nicht ursprünglich zum Sinaigott gehörte, unter welcher Gestalt wurde dieser dann wohl einst verehrt? Das wissen wir nicht mehr. Möglich, dass die dortige Priesterschaft kein Gottesbild besass, sondern den Berg statt eines solchen verehrte und dass Mose seine Abneigung gegen die künstlichen Bilder von ihr hatte. Es ist vielleicht nicht Zufall, dass sich bei E., der die Beziehung des Gewittergottes zum Berge Horeb bewahrt hat, gerade das unbedingte Bilderverbot findet (Ex. 20, 4 u. 23), während J. schon Concessionen macht und nur noch bestimmte neumodische Bilder verbietet (Ex. 34, 17).

[2] Die Sagen von Paradies und Sündenfall (Gen. 2 u. 3) tragen vielfach specifisch palästinensische Züge, so dass Israel dieselben wohl kaum schon während seiner Nomadenperiode sich angeeignet haben wird.

Feuer ist hier wohl erst mit dem Sinaigott zum Busch hinzugekommen (cf. oben S. 12 f.), denn Dt. 33, 16 heisst Jahve einfach der im Dornbusch wohnende, das Feuer wird dort nicht erwähnt. Auch diese Anschauung weist auf den Totemismus hin. Einst hatte wohl einer der Stämme, aus denen Israel entstand, den Dornbusch zu seinem Totem. Mit dem Sinai wurde der Dornbusch wahrscheinlich infolge des Gleichklangs beider Worte in Beziehung gesetzt, (סְנֶה und סִינַי).

Es ist bekannt, dass an vielen Cultstätten, die Israel von Kanaan übernahm, die Gottheit als in grossen Bäumen wohnend gedacht wurde. So in der berühmten Orakelterebinthe zu Sichem (Gen. 12, 6 J. und Jud. 9, 37). Entweder war es ein Baum, wie ursprünglich in Sichem, oder mehrere, wie zu Mamre (Gen. 13, 8 J.) und später zu Sichem (Dt. 11, 30).

Von einer andern auf Totemismus zurückgehenden Vorstellung ist schon mehrfach die Rede gewesen, nämlich dass das Idol von Bethel ursprünglich ein Stein war, in dem man sich die Gottheit wohnend dachte, darum heisst der Stein und nach ihm der ganze Ort auch Beth-El, Haus Gottes (Gen. 28). Ebenso wird berichtet, dass Jakob zu Sichem einen Stein als Massebe aufrichtete[1] und denselben El, Gott Israels nannte (Gen. 32, 20 E.). So wird auch Gen. 49, 24 J. Jahve der Stein Israels genannt. Möglich, dass dieser Ausdruck hier mit Rücksicht auf die Steine der Lade, in der Jahve hauste, gewählt ist, wie Stade zuerst vermutet hat. Dieselbe Vorstellung, dass Jahve im Steine haust, scheint Jud. 6, 21 vorzuliegen, denn das Feuer, das das Opfer Gideons verzehrt, fällt nicht von oben herab, geht auch nicht von dem dabeistehenden Mal'ach aus, sondern schlägt aus dem Felsen, auf dem das Opfer liegt, empor. Zu dieser Vorstellung würde es ferner stimmen, dass noch in späterer Zeit Jahve gern der Fels Israels genannt wurde (Dt. 32, 4; 1. Sam. 2, 2; 2. Sam. 22, 3; Jes. 17, 10 u. a. a. O.). Allerdings wird der Ausdruck in dieser späteren Litteratur bildlich gemeint, doch lagen ihm einst concrete Vorstellungen zu Grunde. So werden sich die alten Israeliten auch noch in der neben dem Altar stehenden Massebe (vgl. o.

[1] Statt מִזְבֵּחַ ist hier, wie Wellhausen Comp. S. 56 Anm. 1 festgestellt hat מַצֵּבָה zu lesen.

Gen. 32, 20) Jahve wohnend gedacht haben und wahrscheinlich auch in der Aschere; wir müssen das annehmen, obgleich bei den Kanaanäern nur die weibliche Gottheit in der Aschere wohnte, da wir beim alten Israel nicht die leiseste Spur der Verehrung weiblicher Gottheiten finden. — Dass Jahve sowohl in der Massebe als in der Aschere, die häufig vereint an demselben Altare standen, wohnen konnte, hatte für das Denken des alten Israels keine Schwierigkeiten, denn die Vorstellung, dass dieselbe Gottheit in mehreren, an demselben Orte sich befindenden Idolen wohnte, war den Semiten allgemein geläufig. So befanden sich alter Tradition nach zwei Steine in der Lade, am Eingang des Tempels zu Jerusalem standen zwei Säulen, in denen gewiss ursprünglich Jahve wohnte. So standen zu Sichem Baum und Stein nebeneinander (vgl. Gen. 12, 6; Jud. 9, 6 u. 37; Gen. 32, 30; Jos. 24, 26; Jud. 9, 6). Später standen zu Sichem wie zu Mamre mehrere Bäume (cf. oben S. 46). Zu Gilgal befanden sich eine ganze Reihe von Steinen — nach der Tradition 12 — in denen allen Jahve hauste und vor ihm schon wohl auch nicht lauter verschiedene Götter, sondern nur ein Baal, eben der von Gilgal. In Beer-Seba waren es vermutlich — nach der wahrscheinlichsten Ethymologie des Namens — sieben Quellen, in denen allen einst derselbe Baal, nachher Jahve wohnte.

Wie sich die Idee, dass eine Gottheit in mehreren Idolen wohnen kann, gebildet hat, können wir noch eruiren. Nach ursprünglicher totemistischer Anschauung hielt sich ein Stamm mit einer ganzen Klasse von Dingen, seien es Tiere, Pflanzen oder leblose Gegenstände für verwandt. Der Bezirk, wo dieselben besonders häufig sich fanden, galt als ihnen geweiht, ihnen gehörig. Allmählich bildete sich dann durch Verschmelzung von Totemismus und Ahnencult die Vorstellung einer einzelnen göttlichen Persönlichkeit, der der Bezirk der Totemgegenstände eignete. Sie wurde der Baal dieses Bezirkes, der anfangs noch als in allen Totemgegenständen hausend gedacht wurde, später galten dieselben nur noch als dem Baal speciell geweiht und heilig.[1]

[1] Wenn man sich diese Entwicklung vorhält, findet man auch am ehesten eine Erklärung für die Erscheinung, dass die Pluralform Elohim die Gottheit im Singular bezeichnen kann. (Cf. Robertson-Smith, die Religion der Semiten, S. 101.)

Verwandt mit der Vorstellung, dass die Gottheit in Stein und Fels wohnt, ist die andere, dass sie in den Bergen haust. War doch der Jahve, mit dem Israel nach Palästina zog, abgesehen davon, dass er Gewittergott war, auch der Gott des Horebberges. In Kanaan konnte diese Anschauung, dass die Gottheit Berge als ihren Aufenthalt bevorzugt, nur verstärkt werden, blühte doch in Kanaan der Höhencult allgemein. So verbreitete er sich denn ungemein in Israel, was wir aus den Strafpredigten der alten Propheten auf Schritt und Tritt sehen. Doch auch unsere Quellen sind nicht arm an Zeugnissen dafür. 1. Reg. 20, 23 wird uns erzählt, dass die Syrer die israelitischen Götter für Berggötter hielten. Dt. 33, 12 heisst es, dass Jahve zwischen den Bergrücken Benjamins Wohnung genommen hat, gemeint ist wohl der Zionberg. V. 19 wird dann von einer berühmten Cultstätte auf einem Berge im Gebiete Issaschars oder Sebulons gesprochen, hier ist wohl an den Tabor zu denken. 2. Sam. 15, 20 wird der Gipfel des Oelberges bei Jerusalem als Stätte bezeichnet, wo man Gott zu verehren pflegte. 1. Reg. 18 tritt uns der Karmel als Opferstätte sowohl für Jahve als für den tyrischen Baal entgegen. Num. 23, 3 (J.) begiebt sich Bileam von der Höhe, wo er mit Balak opfert, noch auf einen Hügel hinauf, um eine Jahveinspiration zu empfangen. Und als Bileam ihm ungünstiges prophezeit, da führt ihn Balak auf immer höhere Berge in der Hoffnung, Bileam habe sich getäuscht und Jahve werde auf dem höheren Berge deutlicher zu Bileam reden.

Doch nicht nur die direct aus dem Totemismus hervorgegangenen Bealim der niederen Naturmale der Tiere, Pflanzen, Quellen, Steine, Felsen und Berge hatte Jahve in sich aufgenommen, sondern auch verschiedene höhere Bealim, die schon durch eine längere Entwicklung vom Totemismus und Ahnenculte weiter abstanden.

Num. 25, 1 f. (J.) wird uns erzählt, wie Jahve's Zorn gegen Israel entbrennt, weil Israel an einem fremden Cult teilgenommen hat. Als Sühne verlangt Jahve, dass die Häuptlinge des Volkes

dem Jahve im Angesichte der Sonne gepfählt[1] würden. Derartig Gerichtete blieben am Pfahle hängen, bis man vergewissert war, dass Jahve den durch sie begangenen Frevel als gesühnt betrachte und nicht mehr zürne, so bleiben 2. Sam. 21 die Leichname der Sauliden hängen, bis der ersehnte Regen fällt, durch den die Hungersnot aufgehoben wird. Falls dieser Umstand nicht in Betracht kam, wie bei der Vollstreckung des Bannes an Feinden, so mussten die Leichen vor Sonnenuntergang abgenommen werden (Jos. 3, 29; 10, 26 u. 27). Letzterer Modus wurde später als der allein erlaubte, vom Gesetze vorgeschrieben (Dt. 21, 22 u. 23). Dieser Umstand nun, dass diese dem Tode Geweihten im Angesicht der Sonne, womöglich auf einem Berge (2. Sam. 21, 9) gepfählt wurden und noch vor Sonnenuntergang abgenommen werden mussten, lässt vermuten, dass, bevor man die derart Gerichteten als Jahve geweihte Opfer betrachtete, man ihre Tötung als einem Sonnenbaal dargebrachtes Opfer auffasste.

Schon in vorexilischer Zeit sahen die Baalspriester, die Ahab und Isebel für ihren tyrischen Baal eingesetzt hatten, in demselben einen Sonnengott. 1. Reg. 18 wird uns geschildert, wie die Priester ihren Baal veranlassen wollen, in Action zu treten und schliesslich in Raserei verfallen, da es Nachmittag wird, die Zeit seiner Wirksamkeit also bald vorüber ist, ohne dass er eingegriffen hat. Um Sonnenuntergang geben sie ihre Bemühungen auf. Die Aussicht, dass ihr Baal eingreifen könnte, entschwindet mit der Sonne.

Auch die Gottheit von Gen. 18 u. 19 (J.) scheint ursprünglich eine Sonnengottheit gewesen zu sein. 18, 14 sagt der Gott, ich werde wiederkommen, „wenn die Zeit wieder auflebt“ d. h. nächstes Frühjahr. Die Gottheit, die entschwindet, um im Frühjahr wiederzukommen, ist der Gott der Frühsonne sowohl des Jahres, als des Tages, ist Tammuz, der Adonis der Semiten, der auch der Gott der Fruchtbarkeit ist, wozu es gut passt, dass der Gott dieser Erzählung der Spender des Kindersegens ist. Dass die göttlichen Wesen dieses Sagenkranzes (Gen. 18 u. 19) einst

[1] Dies ist die wahrscheinlichste Bedeutung von הוֹקִיעַ, da Josua 8, 29 u. 10, 26 dieselbe Procedur mit תְּלָהּ עַל־הָעֵץ beschrieben wird.

Tammuz und Genossen waren, dafür spricht auch ihr jugendlich blühendes Aussehen, dass die sinnlichen Triebe der Sodomiten reizt. Ferner spricht dafür ein Zug in dem Bericht über die Zerstörung Sodoms und Gomorras. Das Gericht über die Städte vollzieht sich nämlich in den ersten Morgenstunden. Beim Schein der ersten Morgenröte mahnen die Männer den Lot, mit den Seinen die Stadt zu verlassen und da dieselben zögern, bringen sie dieselben schliesslich selbst heraus. Die Eile der Männer erklärt sich am besten durch die Annahme, dass ihre Thätigkeit an eine bestimmte Stunde gebunden war. Welches diese Stunde war, zeigt V. 23 im Zusammenhang mit V. 25:[1] „Als die Sonne aufgegangen war über das Land, da zerstörte der Gott die Städte.“ Es ist also die Zeit kurz nach Sonnenaufgang. Mithin liegt hier die Auffassung nahe, dass es ein Gott der Frühsonne ist, der hier wirkt.[2]

Das sind die unsichern Spuren in den alten Quellen, die darauf hindeuten, dass Jahve auch einen Sonnenbaal in sich aufgenommen hatte.[3] Verstärkt wird diese Vermutung noch dadurch, dass in der alttestamentlichen Litteratur, aber allerdings nur in jüngeren Partien, nicht selten die Chammanim, die Sonnensäulen

---

[1] Dass V. 24 Zusatz ist, ist oben nachgewiesen worden (vgl. S. 12 f.). Damit fallen auch alle die Hypothesen zusammen, die aus dem Plusquamperfectum in V. 24 den Schluss ziehen, dass die Zerstörung vor Sonnenaufgang stattfand.

[2] Aus Jes. 17, 10 ergiebt sich, dass der Tammuzcult zur Zeit des Propheten in Israel geübt wurde (vgl. Duhm zur Stelle), das macht von vornherein wahrscheinlich, dass Züge des Tammuz auf Jahve übertragen wurden.

[3] Ich habe den Zusatz der LXX zu 1. Reg. 8, 12 «die Sonne hat Jahve an den Himmel gestellt», nicht berücksichtigt, weil mir diese Stelle nicht auf die solare Natur Jahve's hinzudeuten scheint. Denn die Anschauung, dass Jahve die Sonne geschaffen hat, erklärt sich, glaube ich, aus der Auffassung, dass Jahve Israel alles, dessen es zu seinem Gedeihen bedurfte, gab, also auch den Sonnenschein. Zu Tyros oder zu Damaskus liessen andere Götter, nicht Jahve, die Sonne scheinen. Monolatrie verbunden mit theoretischem Polytheismus musste solche Anschauungen zeitigen. Uns Modernen erscheint das Nebeneinanderstehen solcher Vorstellungen unmöglich, da es zu absurden Consequenzen führt, aber ein primitives Volk denkt noch nicht die Gedanken, die zu solchen Consequenzen führen.

erwähnt werden. Dieselben weisen darauf hin, dass wenigstens in späterer Zeit der Cult des Baal-Chamman, des Gotts der Sonnenglut in Palästina verbreitet war, denn ohne Zweifel sind die Chammanim als dem Baal-Chamman geweihte Stelen anzusehen. Allerdings werden die Chammanim im alten Testament häufiger zu den Altären der Astarte als zu den des Baal in Beziehung gesetzt, doch kann uns das nicht Wunder nehmen, wird doch auch auf karthagischen Weihinschriften der Baal-Chamman stets in Verbindung mit einer Göttin der Tnt genannt.

Ex. 24, 9 u. 10 (E.) wird uns erzählt, wie Moses, Aharon, Nadab, Abihu und die siebzig Aeltesten auf den Berg steigen um Jahve zu schauen. Der Anblick wird folgender Massen beschrieben: „Zu seinen Füssen war es wie ein Boden von Saphirfliesen und wie der Himmel selbst an Klarheit". Das ist kein Gewittergott, um den herum es so aussieht, sondern deutlich ein Himmelsgott. Woher war Jahve zum Himmelsgott geworden? War durch spontan innerisraelitische Entwicklung der Gewittergott allmählich zum Himmelsgott erhoben worden, oder hatte Jahve einen Himmelsbaal in sich aufgenommen? Den Kanaanäern war ein Baal des Himmels bekannt (cf. Baudissin Art. Baal in der Realencyclopädie und Baethgen, der Gott Israels S. 23 f.) aber sein Cult war wenig verbreitet. Dass Jahve schon in sehr alter Zeit zum Himmel Beziehungen hatte, ersieht man aus Jud. 5, 20, wo die Sterne des Himmels, Jahve's Mitstreiter für Israel sind.[1] — Ebenso ist der Zug der Sintflutsage, dass der Gott, der die Flut herbeiführt, Macht hat, die Fenster des Himmels zu öffnen, sicher uralt. Er findet sich allerdings erst bei P., aber die ganze Stelle hat noch ein so mythologisches Colorit und stimmt mit der älteren babylonischen Form so überein, dass wir annehmen müssen, dieser Zug gehörte schon zur Sage, bevor sie auf Jahve übertragen wurde. Dass er jedenfalls schon vor der Abfassung von P. bekannt war, beweist 2. Reg. 7, 2. Lassen diese Stellen nun auch

---

[1] Mit dieser im Deborahliede zuerst ausgesprochenen Vorstellung hängt wohl auch der Ausdruck «Heer des Himmels» (צְבָא הַשָּׁמַיִם) für Jahve's Hofstaat (1. Reg. 22, 19) zusammen, dem sonst der Ausdruck die Söhne Gottes בְּנֵי הָאֱלֹהִים entspricht (Gen. 6, 2; Hi. 1, 6 u. 2, 1).

vermuten, dass Jahve einen älteren Himmelsbaal verdrängt hat, so müssen wir andrerseits zugeben, dass in der grossen Mehrzahl der Fälle die Erwähnung des Himmels in den betreffenden Erzählungen jünger ist als das Eintreten Jahve's in dieselben.

In dem Bericht über die Zerstörung Sodoms Gen. 19 ist wie ich oben (S. 13) dargelegt habe, der Feuer- und Schwefelregen erst mit Jahve in die Erzählung eingedrungen. Der ursprüngliche Ausdruck hierfür lautete: „Jahve liess regnen von Jahve her", wozu „vom Himmel her" nur eine spätere erklärende Glosse ist.

In der Erzählung von der Gotteserscheinung, die der Hagar zuteil wird, (Gen. 16, 4—14 u. 21, 8—21) war es ursprünglich der Baal von Beerseba, der in den dortigen Quellen hausend, der Hagar tröstend beistand, an dessen Stelle trat dann Jahve, an Stelle Jahve's erschien dessen Mal'ach am Brunnen, weil man Jahve nicht mehr in so intime Berührung mit dem Menschen bringen wollte. — Das ist die jetzige Form der Erzählung bei J. (16, 4—14). — Wohl gleichzeitig damit verlegte man Jahve's Wohnsitz in möglichste Entfernung von den Menschen, also in den Himmel. Schliesslich zog sich auch der Mal'ach in den Himmel zurück und handelt von dort aus. Dies ist die jetzige Form bei E. (21, 8—21). Der Himmel V. 17 gehört also zur jüngsten Schicht der Erzählung. Ganz ebenso liegt die Sache Gen. 22, 11 E. Dass in Gen. 28, 12 die Leiter und die auf derselben herabsteigenden Mal'achim secundäre Bestandteile der Sage sind, ist oben (S. 35 f.) dargelegt worden. Auch in dieser Erzählung ist Jahve, der bei J. noch nicht von irgendwoher herabsteigt, sondern von vornherein an Ort und Stelle ist, also noch auf Erden wohnt, schon vor der Himmelsleiter in die Erzählung eingetreten.

Richtig hat nach meiner Ansicht Stade gegen Gunkel behauptet, dass in Gen. 11, wo davon die Rede ist, dass Jahve herabsteigt, um den Turmbau der Menschen anzusehen, ursprünglich wohl kaum die Vorstellung zu Grunde liegt, dass Jahve vom Himmel herabsteigt. Warum aber Stade Jahve — gerade vom Götterberge kommen lässt, eine Vorstellung, die erst für spätere Zeit belegbar ist, verstehe ich nicht. Jahve kann aus seinen Wolken oder vom Sinai herabsteigen, der Baal vor ihm von irgend einem beliebigen Berge, der Turmbau geht ja in der Ebene vor sich.

Gen. 24, 3 (J.) lässt Abraham seinen Knecht ihm einen feierlichen Eid schwören, bei Jahve, dem Elohim des Himmels und dem Elohim der Erde. Ich glaube, dass an dieser Stelle vor dem Eintreten Jahve's, nicht von einem einzelnen Gotte die Rede war, sondern dass damals Abraham seinen Knecht bei allen uranischen und chthonischen Mächten schwören liess, was bei feierlichen Eiden eine beliebte und gebräuchliche Formel war. Als Jahve der Gott dieser Erzählung wurde, wurde sein Name einfach eingeschoben und Elohim erhielt dadurch singulare Bedeutung. Ich glaube aber nicht, dass die Generation von J. sich schon dessen voll bewusst war, was durch Beilegung dieser Epitheta von Jahve eigentlich ausgesagt wurde. V. 7 ist dann, wie ich glaube, aus Analogie zu V. 3 hinter Jahve der Zusatz Elohim des Himmels wiederholt worden — LXX bieten hier den vollen Titel von V. 3: Elohim des Himmels und Elohim der Erde. Mir scheint es wenig wahrscheinlich, dass hier vor dem Eintreten Jahve's von einem einzelnen Himmelsbaal die Rede war, da ein solcher in den Patriarchenerzählungen sich sonst nicht nachweisen lässt, doch strikt lässt sich die Möglichkeit eines solchen nicht ableugnen.

Gen. 14, 18 f. wird Melchisedek als Priester des El-Eljon, des höchsten Gotts bezeichnet. Die Frage über Alter und Ursprung von Gen. 14 ist noch immer nicht gelöst. Mir scheint vieles dafür zu sprechen, dass Gen. 14 nicht die Schöpfung spätjüdischer Phantasie, sondern, wie die übrigen Patriarchensagen, kanaanäischen Ursprungs ist. Gunkels Einwand, Kanaan hätte von Israels Stammvater nicht einen so glorreichen Sieg berichtet, ist absolut hinfällig, denn als die Erzählung noch kanaanäisch war, war selbstverständlicherweise Abraham noch nicht der Stammvater Israels. Ist dem so, ist Gen. 14 kanaanäischen Ursprungs, und gehört die Melchisedek-Episode zum ursprünglichen Bestande der Erzählung, so war hier ein weiterer Beleg für die, unter neueren Forschern[1] wieder an Boden gewinnende Anschauung, dass die Vorstellung eines höchsten El altsemitisches Gemeingut war.

[1] Cf. E. Meyers Artikel El in Roscher's mythologischem Lexikon, Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, den Abschnitt über die Semiten und Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung.

Wir sehen, dass Jahve eine ganze Reihe von den verschiedenen Bealim in sich aufgenommen hat, von den Bealim niederer Naturmale, die sich noch wenig von Fetischgeistern unterscheiden, bis zu den Bealim von Sonne und Himmel, die schon mit den Olympiern auf gleicher Stufe stehen. Alle diese Bealim oder Elim hatten einen gemeinsamen Ursprung, sie waren alle aus Ahnencultus und Totemismus hervorgegangen, waren also ursprünglich alle ihren Verehrern verwandt. Dies Band der Verwandtschaft aber, das bei den Semiten die Götter mit ihren Verehrern umschlingt, hat den Beziehungen der Menschen zu den Göttern eine besondere Färbung gegeben. Die Semiten sahen in ihren Göttern, Mutter und Vater, Oheim, Bruder, Schwester u. s. w. Das Band, das die Glieder eines Stammes umschlang, das zog sich auch um den Gott und seine Verehrer. Aus dieser Thatsache ging die Auffassung hervor, dass der Gott an seine Verehrer mit schwer zu zerreissenden Fesseln geknüpft sei, dass er stets zu ihnen halten müsse. Dies Bewusstsein zeitigte einerseits Liebe und Zutrauen zu den Göttern andrerseits eine gewisse Sorglosigkeit ihnen gegenüber. Man wusste, dass wenn man es auch einmal mit seinen Pflichten der Gottheit gegenüber nicht allzu genau nahm, letztere ihren Schützling in ernster Gefahr nicht im Stich lassen werde, nicht im Stich lassen dürfe, so wenig, wie der zürnende Geschlechtsgenosse seinen Blutsverwandten äusseren Feinden gegenüber. Diese Vorstellung erhielt sich auch dann noch lebendig, als aus dem göttlichen Vater ein göttlicher König geworden war, wie aus dem Familien- und Geschlechtsoberhaupt der Volkskönig.

Nun ist der Gott vom Sinai gewiss nicht andern Ursprungs. Auch er muss ursprünglich ein Ahnen- oder Totemgeist gewesen sein, und wird zu seinen ursprünglichen Verehrern in demselben Verhältnis gestanden haben, wie die sonstigen semitischen Götter zu ihren Verehrern. Zu Israel aber war er in ein besonderes Verhältnis dadurch gekommen, dass Israel in seinen Cult nicht langsam hineingewachsen war, mithin nicht Zeit gehabt hatte, allmählich verwandtschaftliche Beziehungen zu Jahve herzustellen, sondern Israel war durch eine bewusste That, durch einen einmaligen, bestimmten Act zum Volke Jahve's geworden. Das drückte sich in der Volksanschauung, in der Vorstellung aus,

dass Jahve Israel freiwillig und von sich aus erwählt habe. Kein anderes Band als sein Wille knüpft ihn an Israel und diesen seinen Willensentschluss konnte Jahve jeden Augenblick ändern, wenn ihm das Volk, das er erwählt hatte, missfiel. Diese Auffassung des Verhältnisses Jahve's zu Israel, die historisch bedingt war, fand eine mächtige Stütze in der Natur des Sinaigottes. Er war Gewittergott und hat als solcher einen heftigen, jähzornigen Charakter. Diese Eigenschaft verbunden mit seiner vollständigen Unabhängigkeit Israel gegenüber, machten Jahve zu einem Gott, dem es schwer war, zu dienen (Jos. 24, 19 E.) und den man nur mit Furcht und Zittern verehrte.

Dieser Gott nun, den Mose seinem Volk gegeben hatte, war wohl stark genug, sich als Israels alleiniger Gott zu behaupten, aber er war gerade infolgedessen genötigt, viele andere Götter, sowohl aus Israels vormosaischer Periode, als von denen, die Israel in Kanaan kennen lernte, in sich aufzunehmen und es musste sich daher auch sein Charakter ändern. Wo altes und neues sich nicht vereinigen liess, blieben die Gegensätze im Charakterbilde Jahve's unvermittelt nebeneinander stehn und gaben demselben jenes zwiespältige Aussehen, das ich darzulegen versucht habe.

Mit den officiellen Göttern, die das Volk verehrte, war dem Semiten die Zahl der dämonischen Wesen, mit denen er zu thun hatte mit nichten erschöpft. Der alte Semit huldigte, wie alle primitiven Völker, einem ausgesprochenen Animismus. Die ganze Natur war für ihn mit dämonischen Kräften erfüllt. Diejenigen derselben, mit denen er sich infolge des Totemismus und Ahnencultes verwandtschaftlich verbunden glaubte und die er sich mithin für freundschaftlich gesinnt hielt, die verehrte er als seine Götter, die andern waren für ihn böse, ihm feindlich gesinnte Geister, Ginnen, denen er keinen Cult weihte, gegen deren Angriffe er sich auf den Beistand seiner Götter verliess, oder die er allenfalls durch Zauberei und Magie zu bannen suchte. Auch solche Ginnen hat Jahve in sich aufgenommen. Um das zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dass Jahve mit den Ginnen einen Zug gemeinsam hatte. Er stand seinem Volke als ein

Fremder gegenüber, den nicht wie die alten Stammesgötter, Bande des Blutes mit den Seinen verknüpften der sie daher, wenn er wollte, feindlich behandeln konnte, wie ein Ginn.

Gen. 32, 25—33 wird uns von dem Ringkampf Jakobs mit Elohim, der ihn des Nachts an der Furt des Jabbok überfällt, berichtet. Die Erzählung ist in ihrer gegenwärtigen Gestalt aus den Parallelberichten von J. und E. zusammengearbeitet. Gunkel hat die Quellenscheidung richtig vorgenommen, hat aber nicht die Consequenzen aus seinen eigenen Resultaten gezogen. Zum Teil sind dieselben von Luther (Z. f. A. T. W. Bd. 21 S. 67 f.) aufgedeckt worden, an den ich anknüpfe. — E. und J. bieten zwei ganz verschiedene Versionen. Nach E. greift Jakob, als er sieht, dass er mit seinem Gegner nicht fertig werden kann, zu einer Kriegslist und schlägt ihn auf die Hüftpfanne. Der Elohim, dadurch in Nachteil versetzt, bittet losgelassen zu werden, zumal da die Morgenröte, mit deren Anbruch er entschwinden muss, heraufzieht. Jakob erklärt, ihn nur loslassen zu wollen, wenn er seinen Namen nennt. Aus der Parallelstelle bei J. und aus dem Schlusse der Erzählung bei E., wo Jakob den Ort nach dem Elohim nennt, lässt sich entnehmen, dass bei E. der Gott dem Jakob hat willfahren müssen und seinen Namen genannt hat. Bei J. verläuft der Kampf gerade umgekehrt. Jakob verrenkt sich die Hüfte, unterliegt infolgedessen und ist genötigt seinen Namen zu nennen, der von dem Elohim umgeändert wird. Dass die Version von J. secundär ist, liegt auf der Hand, denn die von E. hat viel altertümlichere Züge und man kann wohl verstehen, wie die Erzählung des E. in die des J. umgewandelt wurde, nicht aber das umgekehrte. Diese Anschauung wird noch bestätigt, durch die Thatsache, die Luther zuerst erkannt hat, dass die Namensänderung Jakob in Israel bei J. nicht ursprünglich hier gestanden haben kann, denn erst nach der Bethel-Erzählung Gen. 35, 9 f. nennt J. den Jakob Israel. Ein späterer Redactor hat aus Missverständnis den Bericht aus Gen. 35 hierher versetzt, da hier von einer Namensnennung die Rede war.

Was lehrt uns nun die Erzählung des E.? Jakob kennt nicht den Namen des Elohim, mithin war er für Jakob kein Gott, sondern ein böser Dämon, denn der Unterschied zwischen Gott und Ginn liegt nicht in ihrem Wesen, etwa in dem verschiedenen

Grade ihrer Mächtigkeit, sondern in ihren Beziehungen zu den Menschen. Gott ist für den Menschen das dämonische Wesen, das er kennt, zu dem er freundschaftliche, das heisst verwandtschaftliche[1] Beziehungen hat, Ginn dasjenige, zu dem solche Beziehungen fehlen, mit dem man infolgedessen nach der Sitte jener primitiven Zeit in Feindschaft lebte. Dieser Ginn ist nun, wie die Erzählung es andeutet, ein Nachtdämon, der dem hellen Tageslichte weichen muss. Jakob zwingt den Ginn, seinen Namen zu nennen. Dadurch gewinnt er Macht über ihn, denn der Name ist für jene alte Zeit nicht ein leerer Schall, sondern im Namen liegt für sie das Wesen der Persönlichkeit (cf. Ex. 23, 21 E.). Wer über den Namen jemandes verfügt, hat eine magische Gewalt über ihn, kann ihn mächtig beeinflussen, wenn nicht gar zwingen. Es ist daher eine hohe Gunst, welche die Götter ihren Verehrern gewähren, indem sie denselben ihren Namen offenbaren (Ex. 3, 14 u. 33, 19). Deshalb aber wünschte die Gottheit auch nicht, dass ihr Name unnützlich geführt würde, denn jede Nennung ihres Namens beunruhigte sie direct.

Ganz ähnlich dem Ginn von Gen. 32 ist der Jahve, der Mose des Nachts unmotivirterweise in der Herberge überfällt und ihn zu töten sucht (Ex. 4, 24 J.). Auch er gehört zu jenen Ginnen, mit denen die Semiten namentlich die Wüste bevölkert dachten und die den Reisenden, der sich in ihren Machtbezirk wagte, zu verderben suchten.

Die beiden hier besprochenen Ginnen sind ausserdem Nachtdämonen. Möglicherweise hängt mit diesen Nachtgestalten die Vorliebe zusammen, die Jahve, namentlich bei E., für eine Nachtthätigkeit zeigt.[2]

---

[1] Für den Nomaden beruhen freundschaftliche Beziehungen allein auf Verwandtschaft (vgl. Robertson-Smith S. 208).

[2] Die Vorliebe Jahve's für das Wohnen im Dunkel, die uns auch schon für die alte Zeit durch den Tempelweihspruch Salomos (1. Reg. 8, 12) bezeugt wird, ist wohl auf die Anschauung, dass der Gewittergott im Wolkendunkel thronend gedacht wurde, zurückzuführen (vgl. aber 1. Reg. 6, 7). Ob derselben aber an anderen Heiligtümern, ausser dem jerusalemischen, Rechnung getragen wurde, wissen wir nicht. Im Tempel zu Silo scheint der Raum, in dem die Lade stand, gewisse Stunden über erleuchtet worden zu sein, wenn man sich auf die Notiz 1. Sam. 3, 3 verlassen darf; ich glaube aber, dass der Autor hier seine,

Den Charakter einer bösen, feindlichen Gottheit hat Jahve noch in zwei anderen Erzählungen. Erstens in den Jj. Stücken der Paradiesesgeschichte (Gen. 3, 20—22 u. 24a), wo Jahve den Menschen aus Furcht, er möge vom Baume des Lebens essen und dadurch Gott gleich werden, aus dem Paradiese treibt. Zweitens in der Turmbaugeschichte (Gen. 11, 1—9 J.), wo der Gott aus Angst davor, dass die Menschen ihm zu mächtig werden könnten, gegen ihr Thun einschreitet, aber nicht, indem er sie mit starker Hand davon abhält, sondern indem er mit List ans Werk geht; er verwirrt ihre Sprache und macht ihnen so ein gemeinsames Handeln unmöglich. So wahrt er seine Ueberlegenheit nach dem Grundsatz „divide et impera“ handelnd.

Der Gott dieser beiden Erzählungen gehört seinem Charakter nach am ehesten zu den Ginnen, er trägt nicht die Züge des Sinaigottes, der allerdings jähzornig und unberechenbar und daher oft den Menschen verderbenbringend war, aber er war nicht boshaft und neidisch, im Bewusstsein seiner Macht nicht in ständiger Angst, dass die Menschen ihm über den Kopf wachsen könnten.

Schlusswort.

Hiermit sind, soweit ich den Stoff übersehen kann, die Andeutungen, die unsere Quellen über die verschiedenen göttlichen Wesen geben, die Jahve in sich aufgenommen hat, erschöpft.

Veranlasst wurde diese Aufnahme fremder Gottheiten, wie gesagt, durch den Umstand, dass Jahve Israels alleiniger Gott sein wollte. Denn selbstverständlicherweise konnte Mose, als er den Jahvecult einführte keine Tabula rasa in der religiösen Vorstellungswelt seines Volkes herstellen, auf der er dann das Neue aufgebaut hätte, sondern die alten Gottesvorstellungen verwuchsen mit den neuen und dieser Process vollzog sich dann nochmals

an den Cultgebräuchen einer späteren Zeit gebildeten Vorstellungen auf den Tempel von Silo übertragen hat. Im Tempel zu Jerusalem war späterhin jedenfalls der Raum, in dem die Lade stehen sollte, ohne Lichtöffnung und stets stockdunkel, nur der Vorraum wurde erleuchtet (vgl. Ex. 27, 20 P.).

in Kanaan, als Israel breite Schichten der dortigen Bevölkerung in sich aufnahm und dadurch zum Jahvecult herüberzog. Scheint es nun auch auf den ersten Blick erstaunlich, dass Jahve so verschiedenartige Gottheiten in sich vereinigen konnte, so wird das begreiflicher, wenn wir bedenken, dass Jahve schon, als er Israels Gott wurde, keinen einfachen, sondern einen zusammengesetzten Charakter hatte. Jahve war einerseits Berggott vom Sinai und wurde wohl im Zusammenhang damit Gott der Steine der Lade. Von hier aus fanden sich Anknüpfungspunkte zu den Bealim der vielen Höhen und zu den Elim der Steine. Andrerseits war Jahve Gewittergott und als solcher hatte er Beziehungen zu den verschiedensten Naturgottheiten. Wenn z. B. David in dem Rauschen der Bakabäume die Schritte Jahve's vernimmt, so kann diese Auffassung sowohl von der Vorstellung des Gewittergottes ausgehen, dessen Nahen der vorangehende Sturm ankündigt, als auch von dem El, der in den Bakabäumen haust. Oder wenn Amos sagt, Jahve brüllt von Zion her (Am. 1, 2), so kann er sowohl an den Stiergott, wie an den Gewittergott denken. Kurz, wir sehen Jahve's Wesen liess sich in der verschiedensten Weise deuten.

Dieselbe Mannigfaltigkeit der Auffassung konnte auch in Bezug auf die Thätigkeit Jahve's herrschen. Jahve, dem unberechenbaren, jähzornigen konnten leicht die bösen Thaten eines Ginn zugeschrieben werden. Aber Jahve war trotz alledem doch der Gott, der Israel erwählt hatte, der es mithin übernommen hatte, für Israel zu sorgen, wie die Bealim Kanaans für ihre Verehrer sorgten. Die Bealim waren die Eigentümer der Bezirke, in denen ihre Cultstätten lagen, sie waren die Spender aller Güter, die der Grund und Boden einem Ackerbauvolke, wie Kanaan eines war, geben konnte. Spender dieser Güter konnte nun Jahve umso leichter werden, da er als Gewittergott über den Regen verfügte, von dem in Palästina die Fruchtbarkeit vor allem abhängt. So trat Jahve an die Stelle der Bealim und wurde Besitzer aller der Bezirke, die die Bealim vor ihm eingenommen hatten, und wurde so, da er dabei einer[1] blieb, Landesgott von ganz Palästina.

[1] Blieb die Einheitlichkeit Jahve's auch im grossen und ganzen gewahrt, so zeigten sich doch Ansätze, zur Entwicklung einer Anschauung, wonach der Jahve der einen Cultstätte von dem der andern unter-

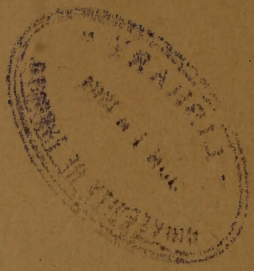
Jedoch die Aufsaugung dieser Bealim wurde Jahve nicht leicht. Kanaan war Israel bei dessen Einwanderung in der Kultur überlegen, bei ihrer Verschmelzung war daher Kanaan mehr der gebende, Israel mehr der empfangende Teil gewesen. Es zeugt daher von der Wucht der Persönlichkeit Jahve's, dass Jahve dennoch die Bealim übermochte. Es gelang ihm das vor allem deshalb, weil er der Schlachtengott Israels war. Einen Augenblick hatte es allerdings geschienen, als würde Jahve die Alleinherrschaft nicht behaupten können, das war damals gewesen, als der tyrische Baal seinen kanaanäischen Vettern zu Hilfe gekommen war. Doch gegen die, vom Hause der Omriden ausgehende Bewegung hatte sich die prophetische Partei, an deren Spitze Elias und Elisa standen, erhoben. Ihr war es gelungen, den Baalcultus in Israel auszurotten und Jahve die Alleinherrschaft zu sichern. Diese Propheten des neunten Jahrhunderts waren aber weniger Männer des Wortes als der That gewesen. Sie hatten es nicht versucht, durch die Predigt den Sinn ihrer Zeitgenossen zu ändern, sondern hatten das einfachere Mittel angewandt, den Baalcultus mit dem Schwerte auszurotten. — Daraus erklärt sich auch die Thatsache, dass diese Propheten nichts Geschriebenes hinterlassen haben, ein Umstand, der manchmal noch als merkwürdig bezeichnet wird. — So stand durch ihre Hilfe Jahve wohl wieder als Alleinherrscher in Israel da, aber immer mehr und mehr verlor er im Volksbewusstsein die ernsten, strengen, ja furchtbaren Züge des Sinaigottes, immer mehr und mehr zeigte er das heitersinnliche Dionysosangesicht der Bealim Kanaans. Wenn wir die Schilderungen lesen, die Amos, Hosea und Jesaia bei ihrer Polemik von der religiösen Anschauung ihrer Zeitgenossen entwerfen, dann müssen wir wohl Hosea darin beipflichten, dass es eigentlich richtiger wäre, den Gott dieses Volkes nicht mehr Jahve sondern Baal zu nennen, denn an den alten Sinaigott erinnerte nur noch weniges an ihm. Auf diese Thatsache weist auch Sellin hin, wenn er sagt, dass die Propheten die Vertreter der altisraelitischen Jahve-

---

schieden wurde, wie vordem die Bealin derselben, das geht aus Am. 8, 14 hervor: «Die da schwören beim Stier von Samarien und sprechen: Bei deinem Gotte Dan, bei deinem Genius Beer-Seba» (ich lese statt דַּרְכְּךָ — רוּחַ).

auffassung im Laufe der Königszeit immer isolirter dagestanden haben, dass das Gros des Volkes ihnen mehr und mehr den Rücken kehrte (Bd. I, S. 56). Diese Entwicklung erklärt sich aus dem Umstande, dass erst seit der Königszeit die Aufsaugung kanaanäischer Elemente durch Israel in grösserem Massstabe vor sich ging. Als Israel durch David zu so gewaltiger Machthöhe emporgewachsen war, traten die inmitten und an den Grenzen Israels wohnenden Kanaanäer in Massen in den israelitischen Volksverband ein, was natürlich sowohl auf socialem, als auch auf religiösem Gebiete nicht ohne Folgen bleiben konnte — ganz ebenso wie die massenhaften Uebertritte der Heiden in der nachconstantinischen Zeit eine Unmenge heidnischer Anschauungen, kaum mit dem allernötigsten christlichen Firniss überzogen, in die Kirche einführten.

Amos, Hosea, Jesaia und Jeremia und all die übrigen, die ihres Geistes waren, haben bei ihrem Kampfe gegen die religiösen Volksanschauungen ihrer Zeit nun nicht — und darin liegt eben ihre Grösse, das Bild des alten Sinaigotts wiederherzustellen sich bemüht, sondern sie predigten einen neuen Gott, der den ethischen Gehalt, sowohl des Sinaigottes als der Bealim in sich aufgenommen hatte, die Schattenseiten beider aber nicht besass, der sowohl die jähzornige Willkür des Sinaigottes als die schwächliche Milde der Bealim, die über alle Uebertretungen ihrer Verehrer hinwegsahen, abgelegt hatte. Streng und gerecht, strafte dieser Gott der Propheten die Sünden seines Volkes, hatte dabei aber doch ein Herz voll unendlicher Liebe für dieses sein Volk. War dieser Gott der Propheten so auch seinem ethischen Gehalt nach neu, so trug er doch keine neuen, dem bisherigen Gottesbegriff der Israeliten fremden Züge, diese waren Israel alle schon an ihrem Jahve-Baal bekannt. Daher die Thatsache, auf die Sellin hinweist, dass sowohl die Propheten als das Volk nicht das Bewusstsein hatten, dass erstere dem letzteren neue Gottesvorstellungen verkündigten. Jahve hatte nicht neue Züge angenommen, sondern einige ihm bisher anhaftende verloren, dadurch erschienen aber die übrig bleibenden in anderer Beleuchtung.

Inhalt.

	Seite
Vorwort	3
Der Gott vom Sinai-Horeb	5
Der Charakter des Gewitter- und Feuergottes vom Sinai-Horeb	15
Der Charakter des Gottes der Väter	30
Züge sonstiger Gottheiten, die sich in Jahve finden	41
Schlusswort	58